# TIDSSKRIFT

## FOR

# Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, hovedlærer J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene G. SKAGESTAD og JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Gøteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Stockholm), prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, R. SLÅTTELID og IVAR WELLE og stipendiatene LEIV AALEN, IVAR P. SEIERSTAD og O. G. MYKLEBUST

INNHOLD

JOHAN S. WELHAVENS «ANTYDNINGER TIL ET FORBEDRET PSALMEVERK FOR DEN NORSKE KIRKE». Av pastor Hans Nerhus. Side 1.
JOHANNESEVANGELIET OG RELIGIONSHISTORIEN. Av stipendiat Sverre Aalen. Side 20.
SKRIFTTRO TEOLOGI. Av professor dr. O. Hallesby. Side 34.
LITTERATUR. Anmeldt av dosent Andr. Seierstad. Side 46.

*1. hefte* *1941* *12. årgang*

*Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel*

TIDSSKRIFT
FOR
# Teologi og Kirke

begynner med dette hefte sin 12. årgang. Tidsskriftet bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legger vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgt. 47, Oslo.

# JOHAN S. WELHAVENS «ANTYDNINGER TIL ET FORBEDRET PSALMEVERK FOR DEN NORSKE KIRKE»

## ET LITTERÆRT-HYMNOLOGISK HUNDREÅRSMINNE[1])

*Av Hans Nerhus.*

---

### I.

Blant de bøker som i året 1840 ble utgitt her i landet, var et lite bemerkelsesverdig skrift av den unge dikter Johan Sebastian Cammermeyer Welhaven. «*Antydninger til et forbedret Psalmeverk for den norske kirke. Af Johan S. Welhaven. Christiania. Johan Dahl. 1840,*» står det på den beskjedne, vesle bokens titelblad.

Naturlig nok ble boken mottatt med all mulig oppmerksomhet innen de kirkelige kretser da den kom ut. Det var jo ingen ringere enn den velkjente krasse kritiker og datidens meget omdebatterte unge dikter, forfatteren til «Norges Dæmring» som utkom i 1834, som her sa sin mening om en sak som var så sterkt på tale i de årene.

Ved flere høve tidligere og ikke minst med sin første samling «Digte» fra året i forveien — 1839 —, hadde Welhaven vist at han hadde fremragende forutsetninger for hva han her ga seg i kast med. Hans litterære evne og kunstneriske interesser var velkjent nok. Og ovennevnte «Antydninger» vitnet også om en vidtfavnende og verdifull kirkelig orientering og hymnologisk innsikt. Det teologiske studium hadde dog tross alt satt sine dype spor i det unge og følsomme diktersinn.

Det var både rimelig og forståelig at boken også straks fant veien

1) Kom for sent til å bli inntatt i forrige hefte.

videre til datidens såkalte «dannede mennesker». Welhaven selv var jo det velkjente intelligenspartis kanskje mest fornemme førerskikkelse.

Det hadde sikkert sitt å si at nettopp han nå slo så sterkt til lyd for et nytt norsk salmeverk. Dermed var datidens diskusjon om salmebokspørsmålet gjort til en sak som vedkom hele vårt kirke- og kulturliv.

Akkurat nå, i hundreåret etterpå, kan det være verdt å merke seg dette. Og det så mye mer som den diskusjon om salmebokforvirringen som i våre dager pågår, med artikler og innlegg både i dagspresse og fagpresse, for en stor del dreier seg om omtrentlig de samme spørsmål, i dag som den gang. Tilsynelatende har det i tiden som er gått ikke skjedd synderlig mye nytt under solen vedrørende denne sak. Men så er vel heller ikke et hundreår for noe å nevne når det gjelder å skape et forbedret salmeverk for den norske kirke —, eller å nå dit slagordet nå synes å peke på: «Ut av salmebokforvirringen!» «En samlende norsk salmebok!»[1])

Mon tro om det må gå nok nye hundreår før disse nutidige «antydninger» og ønsker er oppfylt?

Ett er i alle høve sikkert: Welhavens hundre års gamle apropos til salmeboksaken av i dag er så vidt verdifullt, også som litterært-hymnologisk aktstykke, at det fullt ut fortjener å bli både markert og skissert. Denne artikkelen skulle være et forsøk på det.

## II.

Welhaven begynner sine «Antydninger» med å omtale de hyppige klager en hører, både fra prester og menigheter, over hver av *de tre forskjellige salmesamlinger* som den gang var i bruk i Norge: *Kingos autoriserte «Psalmebok», den Harbo-Guldbergske* og *den såkalte «evangelisk-christelige»*. Om samtlige salmesamlinger konstaterer han straks følgende faktum: «De paalideligste Stemmer ville udentvivl afgive den Dom, at alle tre, i deres nærværende Tilstand, ere uhensigtsmæssige; og saaledes kan man antage, at der nu udfordres en Reform af det hele gangbare Psalmeforraad.»

---

1) Jfr. biskop *Berggrav* i «Kirke og Kultur» 1936 f. eks., og dikterpresten *Dagfinn Zwilgmeyer* i «Dagen» 28. januar 1938 og 2. november 1940.

Først tar han så *Kingos salmesamling* for seg, fordi denne allerede den gang omtrent halvannet hundre år gamle salmebok, som han sier, danner *grunnlaget for hele vår salmelitteratur.*

Han medgir at Kingo visstnok var en meget god kirkelig poet for sin tid. Han finner det også forståelig at nettopp han fikk det verv å gjøre et utvalg og skape en salmebok av det betydelige salmeforråd som reformasjonen så hurtig hadde fremkalt og som forelå ved slutten av det sekstende hundreår. Men Welhaven kritiserer skarpt at Kingo med så liten skjønnsomhet har visst å ordne og benytte de fremmede salmer som den gang fantes. På tross av den protestantiske bearbeidelse har disse oversettelser eller etterlikninger av gamle latinske salmer fått beholde *den opprinnelige katolske substans,* hevder Welhaven. Han beklager at så mye av de gjeldende gjengse kirkesanger bærer spor av denne uklare produksjon. En forsøker å oppbygge menigheten med en andakt som minner om Maria- og helgendyrkelse, mener han.

Welhaven slår fast at tross språkets og poesiens og den religiøse bevissthets gjennomgripende utvikling, har Kingos salmesamling i dette lange tidsrom ikke gjort et eneste alvorlig skritt til det bedre: «Ved mangen kirkelig Sammenkomst er Menigheden nu, under Sangen værre faren, end om den havde en katholsk Cultus med latinske Kirkesange; thi ved dem kan dog Andagten uhindret følge Melodierne, og give de fremmede Ord en Betydning efter den indre, af Tonerne styrkede Stemning; men her hvor snart en haard, straffende Tone, snart forældede, halvforstaaelige Sprogvendinger, snart mystisk-symboliske Antydninger og Udskeielser, snart grove, sandselige Betegninger af det Aandelige og Hellige, og ofte Sammenstødet af alle disse Misligheder, optager, vildleder og forarger den Syngendes Betragtning, der kan vel den kirkelige Opbyggelse kun hos meget faa Gemytter vedligeholdes og befæstes.»

«*Siste Psalmerevision*» som han omtaler, synes han bare har tilveiebrakt «trøstesløse Riimtexter». Menighetene erklærer seg ofte med største bestemthet imot disse salmer, sier han; og han tilføyer: «For det varme Sind ere de nedslaaende, dæmpende Midler, og for den rolige Eftertanke afgive de i Almindelighed tomme prosaiske Vendinger, hvori en nødtørftig Moraliseren stræber at omgaae de strængere christelige Troesdogmer.»

Han har vanskelig for å forstå for hva slags åndelig tilstand og oppfatning disse salmer er skrevet, og sier ironisk: «Man kunde bruge dem til Læseøvelser for Børn.»

III.

Videre viser Welhaven hvordan vårt første virkelige salmeverk har så å si alle sine *motiver og mønster* fra det lutherske Tyskland.

Det er ofte i våre salmer en slavisk og skjev karikerende etterlikning av *de tyske originaler*. Her er det avmakten i vår halvslumrende åndsevne som viser seg. Og her finner vi et stivt og ubearbeidet språk som kjemper med å gjengi uttrykket fra de friere fremmede former. Uten å kjenne originalene i den tidlige tyske salmelitteratur, vil en vanskelig kunne forklare seg de forunderlige dunkelheter og forviklinger som en så titt støter på i vår kirkesang.

*Den polemiske tone* i flere av salmene, tar han også hardt fatt på. I den mildhetens og enighetens ånd som evangeliet forkynner, når menigheten forsamles i fred og gjensidig andakt, bør alt av harme og hat unngås og betraktes som mislyd.

Selv om Luthers eget voldsomme språk har gitt en viss kirkelig autoritet til slike ytringsformer som ble tatt i bruk i sterkt bevegede tider, så bør menigheten likevel betrakte slike salmer som *kirkelige leilighetsdikt*. Den trang disse barske tider hadde til å bruke *bibelske analogier* til alle dagsaktuelle begivenheter, måtte, hva også omstendighetene synes å ha krevd, gi menigheten en fanatisk og mørklaten andakt.

En fant sin egen skjebne avspeilet i det lille Jehovas utvalte folk som var omringet av mektige fiender. Så tok en også med forkjærlighet opp i den kristelige sang uttrykk av bibelske personligheter som med orientalsk hevnlyst blandet tilliten til Gud og ventet å se alle motstandere knust og kastet i støvet.

Med god grunn må en ønske alle slike kirkelige oppbyggelsesmidler fjernet, mener Welhaven.

Den mengde av *massiv jødedom* som forekommer i våre salmer, setter også Welhaven fingeren på. Og han finner det forbausende at de første protestantiske salmediktere brukte hele apparatet av jødiske bilder og allegorier til utsmykning og betegnelse av de kristelige begreper.

«Man kan i dette Forhold neppe engang ønske den uindskrænkede Optagelse af det jødiske Billedsprog, der blev anvendt af Christus og Apostlerne, thi dette var ofte kun beregnet paa en nøiagtig Indtrængen i Jødernes særegne Forestillinger; men nu maa den christelige Helligdom agte sine egne Palmer og Lillier høiere end Arons spirende Mandelkjep,» lyder dikterens lyriske dom.

Han hevder at salmedikterne mer har holdt seg til *Det gamle testamente* enn til Det nye. Resultatet er blitt at evangeliets historie og Jesu lære, som har så rike religiøst-poetiske årer og et så eiendommelig billedstoff, ennå er lite utarbeidet.

Med *de massive antropomorfismer* som fra det mosaiske tempel klinger skurrende over i den kristne kirke, dras menigheten ned fra Kristus-lærens høye betraktningsverden til jødedommens snevre idékrets, mener Welhaven. Det skjer når f. eks. *Dalila* og *Judit* symbolsk identifiseres med Jesu mor, Maria. Eller når det orientalsk-erotiske svermeri i *Høysangen* gjøres til en hymne om Kristus og hans kirke, sier han.

Selv i de nyeste salmer finner han prøve på den slags smak. Han nevner som eksempel høymessesalmen på 26. søndag etter trefoldighet i Guldbergs salmebok. Der er særlig slutningsverset av det aller massiveste slag.

I salmesamlingene finner han også for mye av grov og vemmelig fraseologi — «*Marterpoesi*», som han kaller det. Den fortapelse i de mest materielle enkeltheter av Kristi pine som for flere kristensamfunn nesten er blitt en kanonisk ytringsform, forekommer ham å være et tilbakeskritt i religiøs retning, og må derfor forkastes av en renere kristelig erkjennelse. Ellers blir det bare til at en, som katolikkene, setter *det billedlige* over begrepet. Og med symboler som en på skolastisk måte gir halvdogmatisk betydning, skaper en bare en rekke *tautologier* for det ene frelsende utsagn som er kirkens løsen og merke.

Hva Welhaven her har pekt på som de mest påfallende mangler ved salmebøkenes innholdsside, både historisk og folkelig, samler han i påstanden om at de er foreldede uttrykk for et religiøst liv som hadde former som selv den varmeste kristen nå vil finne fremmede: «Enhver menneskelig Livsyttring er underkastet de almindelige historiske Vilkaar, og naar man paastaar, at Religionens

Sandheder ere evige og uforanderlige, kan man dog ikke blande dette med deres Opfatning og Udvikling gjennem de vexlende Slægter.»

Under det arbeid som nå er opptatt for å komme ut av vår tids salmebokforvirring, er det ikke uten verdi å være a jour med dette hundre års gamle syn på ting som vi kanskje nettopp nå kan trenge å ta tilbørlig omsyn til. Det er dessverre enda et godt stykke igjen på den vei Welhaven viste. Derfor refererer vi så vidt utførlig retningslinjene han antyder.

## III.

Salmelitteraturens *form og fraseologi* har også Welhaven sitt å si på. Først og fremst må det tas hensyn til de forandringer som har foregått i språket og i den poetiske tenkning og kunst.

Han hamrer løs på den *syklus av religiøse idéer* som fra reformasjonens første dager har hatt uantastet autoritet og er blitt betraktet som en gang for alle gitt og fortvirkende i vår kirkelige tradisjon. Rytme og betoning er derfor ofte blitt i høy grad skjødesløs og vilkårlig i de eldre salmer. Og rimstillingen, som etter mønster av mestersangerne ofte er vanskelig nok i sitt anlegg, er sjelden gjennomført, synes han.

Formen finner han for det meste overlesset med poetiske flikkeord og annen fyllekalk, fordi salmene skriver seg fra en tid da språket både leksikalsk og syntaktisk var urent og ubekvemt. I disse «vore endnu brugelige Psalmer» — som han forresten sier — finnes alle de feil som den rene stil nå avskyr fordi de forfalsker versbygningen og fordunkler meningen. Ved å etterlikne kjempevisen i språkkarakter og poetisk diskusjon, kjemper en mot tungemålets prosaiske ubøyelighet og gjør vold på språkets karakter for å avtvinge det hva det etter sin natur ikke kan gi.

Selv i Kingos bedre salmer finner Welhaven til en viss grad merker av denne formelle skjevhet og ufullkommenhet, skjønt salmene stammer fra en tid da den poetiske språkkunst fikk en friere sving.

Den splittelse mellom livet og kunsten som i denne periode skapte en så inderlig upoetisk verskunst og varte ved til henimot slutten

av det 18. århundre, kaller Welhaven «vor Litteraturs Tusmørke». Det framstó nemlig ikke etter Kingo og Brorson noen salmedikter med disse menns evne og øre for de kirkelige toner.

*Den Harboe-Guldbergske salmesamling* ble til nettopp nå i denne — etter Welhavens mening — for den hellige diktekunst meget ugunstige periode.

Poesien var nå blitt mektig og meget merkbart påvirket av *Klopstock* og alle hans etterliknere. Framfor alt skulle dikterspråket gis et pompøst og sublimt uttrykk. Dermed trodde en at poesiens høyder var nådd. «Psalmerne skulde nu være Hymner; man vilde sprænge Kirketaget og synge i det Blaa,» sier Welhaven.

Denne tids poetiske smak bærer preg av en ufruktbar kirkelig svulstighet, en oppstemthet og en tom, rungende språktone som strider like meget mot den kristne andakts rette art og vesen, som mot våre koralmelodiers fordringsløse jevnhet. Den kjente karikatur av en salme: «*Naturen sov med tændte Nattefakler*», nevner han som typisk prøve på tidens poetiske smak.

«*Den saakaldte evangelisk-christelige Psalmebog*», som Welhaven stadig betitler boken, ble til i en tid da det religiøse liv ebbet ut og neologiske og filantropiske eksperimenter var den høyeste mote. Diktekunsten formelig snodde seg i lek med bagateller nå i denne tid.

Men de menn som skapte salmeboken, misforsto helt karakteren av den evangelisk-lutherske kirkesang, mener Welhaven. De ville at den skulle være fattelig for alle og usmykket som det protestantiske tempels glatte, kalkede vegger. Men det menige folks oppbyggelse måtte mislykkes med slike farveløse rimerier. For folkepoesien selv er alltid varm og billedrik. Og gjennom religionens urskrifter har menighetene fått en uutslettelig mottagelighet for figurlig framstilling av kirkelige materier.

Det er bare på det grunnlag en kirkelig poesi naturlig kan heve seg, sier dikteren.

Også Welhaven gir «Den evangelisk-christelige Psalmebog» den dom at den behandler både poesien og kristendommen like kummerlig. Derfor forfeiler den også sitt populære og for øvrig gode formål.

## IV.

Etter det ovenfor skisserte historiske henblikk på salmelitteraturen stiller så Welhaven spørsmålet om *hvordan en rettest skal råde bot på den kirkelige trang til mer brukbare salmer.*

Han er klar over at kirkesangen ikke har ganske samme betingelser og vilkår som annen poesi. Dens liv har sitt utspring i et uforanderlig stoff, og det krever at ingen kristen skal være uviss om hva som skal utgjøre dens begrep og innhold.

Salmelitteraturen er hevet over mange av de tidsbevegelser som gir den verdslige diktekunst vesentlige forandringer. Dermed har den også fått sitt eget fysiognomi. Skjønnheten og det rette uttrykket i dette fysiognomi vil det øvede øye oppdage under all den tilsats og flitterstas som det er blitt bedekket med.

Denne *salmetonens eiendommelige grunnkarakter* som menighetene — dem selv ubevisst — er blitt innsunget med, har de fleste nyere diktere forfeilet, påstår Welhaven. Riktignok er det ingen egentlig mangel på salmedikting. En hel del høvelige, ja, enda til fortrinlige salmer kan lett utsøkes; men det ville likevel møte megen vanskelighet å organisere et salmeverk på så ny og løs en grunn, mener han.

I samsvar med det sier Welhaven noe som vi visselig nettopp nå bør notere oss:

«Alt hvad der angaaer Religionen og dens Udøvelse har altid for Menigheden haft en vis Grad af stabil Hellighed, der tildeels er overført fra Lærens inderste, uantastelige Princip. Hvor meget man end maa søge at modvirke de grove og aandløse Ytringer af denne Forestilling, vil man dog i dens Rod finde et sundt Element, der under enhver Reform fortjener Opmærksomhed. Det er den samme Følelse, der i andre Forholde hindrer os fra at fordærve eller bortkaste Gjenstande, til hvilke en dyrebar og dybtliggende Erindring knytter sig: man pleier sige, at saadanne Ting ere hellige. Men alle de Aandsudgydelser, hvori en sand og varm religiøs Trang tiltaler os fra svundne Slægter, ere af det Slags Reliqvier, som intet kirkeligt Samfund kan lægge til Side eller oversee; her maa ogsaa Sympathien stærkere vækkes ved Tanken om, at det just er disse Stemmer, der have hvisket over fra Slægt til Slægt og signet de vandrende Menneskebørns Indgang og Udgang, deres Sorg og Glæde.»

# TIDSSKRIFT FOR

# Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG / OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD

Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

Under medvirkning av:

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, hovedlærer J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskopene G. SKAGESTAD og JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Gøteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Stockholm), prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, R. SLÄTTELID og IVAR WELLE og stipendiatene LEIV AALEN, IVAR P. SEIERSTAD og O. G. MYKLEBUST

11. BIND

OSLO 1940

I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

*Copyright by*
*Tidsskrift for Teologi og Kirke*
*Oslo 1940*

*Printed in Norway*
*A.s Indremissionstrykkeriet, Oslo*

# INNHOLD


Side

*O. Hallesby:* Udødelighet og oppstandelse ..... 1

*Karl Vold:* De føreksilske domsprofeters sosial-etiske forkynnelse og dens forutsetninger ..... 19

*Olaf Moe:* Gjorde Paulus som kristen krav på syndfrihet? ... 33

*Andr. Seierstad:* To uprenta skrifter av H. N. Hauge ..... 41

*Ivar P. Seierstad:* Forholdet mellom åpenbaringsopplevelsen og utformningen av budskapet hos skriftprofetene ..... 62

*Leiv Aalen:* Karl Barths skriftsyn ..... 77

*O. G. Myklebust:* Revelatio generalis som misjonsproblem ... 89

*D. A. Frøvig:* Jesus som undergjører i den nyere teologi ..... 97

*Gerhard Jaffé:* Gralmotivets kristelige karakter ..... 112

*D. A. Frøvig:* Har den eldste kristenhet hatt barnedåp? ..... 124

Litteratur, anmeldt av *Leiv Aalen* og *Olaf Moe* ..... 132

*Karl Vold:* Det gamle testamentes blivende verd ..... 137

*Georg Osnes:* Fil 1, 23 ..... 148

*Sverre Aalen:* Johannesevangeliet og religionshistorien ..... 160

*Birger Gulbrandsen:* Gustav Lammers og kirkens absolusjonspraksis ..... 181

# INHALT

Seite

*O. Hallesby:* Unsterblichkeit und Auferstehung ..... 1
*Karl Vold:* Die sozial-ethische Verkündigung der vorexilischen Propheten und die Voraussetzungen derselben ..... 19
*Olaf Moe:* Hat Paulus als Christ Anspruch auf Sündenlosigkeit gemacht? ..... 33
*Andr. Seierstad:* Zwei ungedruckte Schriften von H. N. Hauge 41
*Ivar P. Seierstad:* Das Verhältnis des Offenbarungserlebnisses zum Ausformen der Bòtschaft bei den Schriftpropheten 62
*Leiv Aalen:* Die Schriftanschauung Karl Barths ..... 77
*O. G. Myklebust:* Revelatio generalis als Missionsproblem ..... 89
*D. A. Frøvig:* Jesus als Wundertäter in der neueren Theologie 97
*Gerhard Jaffé:* Der christliche Charakter des Gralmotivs ..... 112
*D. A. Frøvig:* Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt? ..... 124
Literatur, angezeigt von *Leiv Aalen* und *Olaf Moe* ..... 132
*Karl Vold:* Der bleibende Wert des Alten Testaments ..... 137
*Georg Osnes:* Phil 1, 23 ..... 148
*Sverre Aalen:* Das Johannesevangelium und die Religionsgeschichte ..... 160
*Birger Gulbrandsen:* Gustav Adolf Lammers und die Absolutionspraxis der Kirche ..... 181

Revisjonen av salmeverket må derfor begynne med at en følger *den historiske tråd tilbake til sangens kilde*. Dermed blir en fortrolig med den kirkelige poesis rette stemning. Og videre derfra kan en så skride fram gjennom tidene. Slik har en også bestandig tidligere gjort det; men resultatene vil nå bli rikere enn tidligere, fordi en vil være forsiktig med å skjære bort de fruktbare spirer i de ærverdige tekster, og fordi en finner det forkastelig å sette inn tørre, moderne pedanterier slik som f. eks. *Klopstock* og *Zollikofer* gjorde og dermed fordervet de gamle salmer.

Forsøkene som den gang var gjort til forbedring av de gamle salmebøkene, forekommer Welhaven ofte å være forverrelser, med uvesentlige ordforandringer eller ny dårskap. Han finner i disse bøkene ikke tegn til noen grundig oppfatning av *ånden i tidligere tiders kirkesang*.

Tross alle de lyter som gjør forrådet av gamle salmer både ubrukelige og usmakelige, så eier de dog i hele sin opprinnelighet en levende, uforfalsket ånd. Det gjør at det blir mye av det gamle som kan benyttes, mener Welhaven. De er nemlig naive dikt som intet vil utover det å uttrykke den kjensle som framkalte dem, noe som også gir oss grunnen til at den religiøse poesi står langt over den verdslige.

Kingos eget eksempel synes å stadfeste en slik iakttagelse. Hans verdslige rimerier er åndløse og i alle deler bare middelmådige, mens det i hans gamle gode kirkesalmer ofte er et udødelig, friskt uttrykk som kan slå ut i så rik og saftig vegetasjon at ethvert tidsmerke forsvinner og en bare føler poesiens egen guddommelige kraft.

«Der findes Ord og Billeder i disse gamle Digte, der ere at ligne med puurt Guld og klare Juveler,» sier Welhaven.

## V.

Når mange mener at en nettopp av ovennevnte grunner bør beholde og bruke de gamle salmer i hele deres foreldede form, så motsetter Welhaven seg dette på det sterkeste og sier det er *en misforstått pietet*. Disse manges påstand kan en møte med en gammel salmes ord, som han meget velplasert anfører: «De holde mere

af deres Vane og gamle Forfædres Digte, end af Guds Ord, det sande.»

Welhaven har sitt å si også til det som så mange synes å være enige om, at dersom forandringer skal foretas, så bør det bare gjelde formen. «Hermed er dog saa godt som Intet sagt,» repliserer Welhaven, «da Materie og Form i Poesien gjensidigt betinger hinanden og voxe samtidig og til Et med hinanden.»

Ved enkelte nye tillempninger og vendinger og ved å fjerne ett og annet foreldet uttrykk, framtvinger en bare et slags halvvesener som vakler over i forskjellige tider og dåner mellom liv og død. Den gamle salmepoesis ånd som liksom ligger bundet under en trolldom, og som ikke kan heves ved løsningen av bånd og knuter, kan bare vike for en inntrengende ånds levende varme. Det gode øye skal følge den strebende idé og erkjenne det mål den har i sikte. Det er *restaurering.*

Ikke minst på disse punkter har Welhavens «Antydninger» aktuelt ærend og adresse til oss i dag.

Hør bare hvor godt den lyriske hymnolog kan få sagt det som noen hver føler nødvendigheten av med mange gamle salmer også nå i dag:

«De færreste forældede Psalmer kunne frigjøres ved en let ydre Berørelse; i de fleste Tilfælde er det nødvendigt at gjøre den gamle poetiske Malm flydende paa ny og omstøbe den saa, at Forbilledet kan gjenkjendes lutret og forædlet.»

Men Welhaven er også fullt merksam på at den oppgave ikke er lett å løse. Den krever nemlig *et poetisk sinn* som er i stand til å gå inn i de gamle salmers ånd og stemning, og dertil en *resignasjon* som holder subjektiviteten i tømme og underordner den individuelle skaperlyst under originalenes diktkarakter og tankegang. Og under alt dette krever den et klart og selvstendig blikk som ikke lar seg beherske av tilfeldigheter og utenomverk.

I denne sammenheng kritiserer Welhaven *Grundtvig* som i sitt «*Sangværk til den danske Kirke*» ikke har hatt nok av den selvfornektelse som skulle til for salmerestaureringen som han har foretatt. Han synes at Grundtvigs egen høyst eiendommelige poetiske personlighet presenteres for tydelig.

Selve *tidspunktet* for en forbedring av vårt salmeverk finner Wel-

haven for øvrig meget gunstig. Og den påstand grunngir han med følgende frásagn: «Digtekunsten er i vore Dage kommet til en Selvbevisthed, der skjærper Sandsen for de ægte poetiske Elementer fra enhver Tid og enhver Digtart. Vore egne Forestillinger om Poesiens Kilder og rette Væsen bringer os nærmere til hine Sangere, hvis naive Tone vi desto bedre kunne fatte, fordi det Old, hvorfra den nærmest udgik, ogsaa har givet den nye Digterstræben friske Forbilleder.»

## VI.

*Framgangsmåten* en må følge når en først for alvor foretar seg å skape en forbedret salmesamling til alment bruk, antyder også Welhaven.

Det gedigne, gamle salmetilfang fra det protestantiske Tyskland må der da først og fremst tas nøye hensyn til. For i dette, som så mye ellers, er det nordiske kristensamfunn et anneks til den tyske hovedkirke, sier han.

Av tyske salmediktere som fulgte og føyde seg etter Luther, er det poetiske notabiliteter som ingen tid kan fordunkle. Og han nevner som eksempler: *Opitz, Dach, Hermann, Rist, Olearius* og framfor alle den ypperlige *Paul Gerhard*. Med forente evner har disse diktere hevet den tyske kirkesang til selvstendig produksjon.

En må være enig med Welhaven: «Hos dem er det Studier for alle kommende kirkelige Poeter.»

Det har, som en kan forstå, vært Welhaven meget maktpåliggende å gjøre merksam på den rike, men av datidens religiøse diktere lite påaktede tyske salmelitteratur. Derfor har han også blant de salmeprøver som han ledsager sine «Antydninger» med, levert en rekke salmer i omarbeidet form fra «*Gesangbuch zum heiligen Gebrauche*», Hamburg 1766.

Den første prøve han her presenterer er en omarbeidet utgave av en Opitz-salme med samme motiv som Kingos Helligtrekongersdagssalme i Grundtvigs «Sangværk». Den er bare så mye vakrere, mener Welhaven. Og vi nå må synes det samme. Dens dikteriske malm er i sannhet blitt foredlet under Welhavens varsomme, men verdifulle kunstneriske omstøping.

Et par tyske tekster som allerede før fantes oversatt blant våre

kirkesanger, har han også omarbeidet på ny. Og til slutt har han tatt med som prøver et par salmer som han selv har diktet. Det er en pasjonssalme og en omdikting av Davids første salme. Begge disse er typer på ting som i våre salmebøker har fått den sletteste behandling, sier han selv.

Hva Welhaven har villet med sine «Antydninger til et forbedret Psalmeverk for den norske Kirke», er intet mindre enn «*en gjennemgripende Reform av vort Psalmevæsen*», som han selv uttrykker det. Og en slik reform må det menige folk nå kunne kreve, mener han.

Med de *22 salmeprøver* som ledsager hva han teoretisk antyder, har han i gjerning villet vise hvordan han tenker seg at et slikt forbedret salmeverk for vår kirke bør bli.

Til slutt drøfter han de *betenkeligheter* som saken vel kan by på, og den motstand en må vente fra visse hold. Og så avslutter han sine ypperlige «Antydninger» med følgende gode sannheter:

«Man dvæler i Almindelighed, hvor det gjelder at gjennemføre Foranstaltninger som den, der nu er bragt paa Bane, altfor meget ved de Betænkeligheder, der udledes af Almuens Ubøielighed; denne vilde omsider dannes til en varende Tilstand og gjøres ulægelig, dersom man kun frygtede den, eller mistvivlede om at hæve den. Her kan dog ikke være Tale om, ved noget Magtbud eller ved en hurtig Indgriben at bortfjerne de gamle Psalmebøger og indsætte en ny. Det er meget mer at forudsee, ligesom det i og for sig er gavnligt, at de forbedrede og nye Kirkesange gradviis og ved sig selv maae erhverve Anerkjendelse og Optagelse. I den danske Stat har man engang fulgt den Fremgangsmaade, strax at autorisere den nye Psalmebog til Anvendelse i Kirken, og overlade den gamle til enkelt Mands Brug og til Huusandagt, men den modsatte Vei er vistnok riktigere og sikrere. Ogsaa her maa Hjemmet være Kirkens Forgaard.»

## VII.

Det er både bemerkelsesverdig og interessant i denne sammenheng å ha in mente at det i samme år som Welhavens «Antydninger» utkom, ble budt det norske folk nok et nytt forslag og forsøk til forbedret salmeverk.

*W. A. Wexels* ga nemlig noe senere på året 1840 ut sine «*Christelige Psalmer*», som han selv betraktet som utkast til en norsk

salmebok.[1]) Boken hadde 714 salmenummer. Det var særlig gamle svenske, danske og norske salmer som Wexels varsomt hadde revidert. Derimot har han ikke våget seg til med nevneverdig oversetting fra tysk på egen hånd. Men til gjengjeld har han med 15 av sine egne salmer, «Forsøg af mig selv, der vistnok uden Skade kunde været borte», sier han så beskjedent.

Hans redegjørelse, i forordet, for de prinsipper han har fulgt har her i denne sammenheng stor interesse: «Skjer en saadan Omformning kun i den rette Aand og med ærbødig Skaansomhed, da imødekommer man derved langt mer den gamle Forfatters Hensikt og Christelige Ønske, bidrager langt mere til at frugtbargjøre for Menigheden den af Ham overleverede Skatt, end ved fra Slægt til Slægt at fremlegge den i en uforandret Form, naar denne med Grund støder eller svækker Indtrykket og Psalmens Stof ukrænket kan forandres.»

For Wexels som var ivrig og varm grundtvigianer, var det naturlig å ta med en del salmer av Grundtvig som den gang var i sin fulle kraft. Men mest interesse knytter det seg til denne boken fordi vi her for første gang støter på *M. B. Landstads* navn i en virkelig salmesamling. Han var den gang prest i Seljord.

Dernest har boken et tillegg med 21 melodier i notetrykk til de salmer en ikke hadde melodier til i de den gang brukte koralbøker. Og det interessante ved dette er at vi her møter den unge organist *Ludvig Lindeman*. Wexels presenterer ham på følgende måte: «For de *Choraler*, der ledsage Samlingen, vil vist flere med mig af Hjertet takke Hr. stud. Theol. constit. Organist *Ludvig Lindeman*, der med den ufortrødneste Beredvillighed har redigeret og for en stor Deel selv componeret samme.»

Om hele salmesamlingen sier Wexels at den kun var å «ansee som et Forsøg i sit Slags». Og selv om det kom nye utgaver synes boken ikke å ha fått videre varm mottagelse. En forkortet utgave av utkastet fra 1840 utkom i 1849, og av forordet til denne «*Psalmebog*» framgår det at Wexels håpet den bedre skulle gjøre tjeneste som kirkesalmebok.[2])

1) Bokens fulle titel er: «*Christelige Psalmer*, samlede, ordnede, bearbeidede, og, til Brug ved huuslig Andagt, og som et Bidrag til et vordende Psalmeverk for den norske Kirke udgivne af Wilhelm W. A. Wexels.» — 2) Dens fulle titel: «*Psalmebog*, samlet og ordnet, samt med et Tillæg af Betragtninger og Bønner ledsaget.»

Imidlertid ble det ingen av disse salmebøker som slo igjennom. De ble bare betraktet som forsøk. Da var det tillegg til den evangelisk-kristelige salmebok som Wexels utarbeidet sammen med de senere biskoper *Grimelund* og *Jørgen Moe* langt mer vellykket.[1]) Det fikk som bekjent godkjenning til kirkelig bruk i 1853, først for Vår Frelsers menighet i Oslo, men siden fant det veien videre utover hele landet. Og dermed fikk Wexels gjort sin største innsats for salmeboksaken.

## VIII.

Allerede i 1840 synes *de kirkelige myndigheter* å ha hatt planer om å tilfredsstille trangen til et forbedret salmeverk ved hjelp av dikteren J. S. Welhaven. Han sto kanskje for de fleste just da som *mannen* mellom de mange til å skape en ny norsk salmebok. En antok at hans «Antydninger» var blitt til ved tilskynding fra ledende kirkelig hold. Skriftet ble også på departemental vei sendt gratis omkring til menighetene.

Men den som i første rekke fikk forkvaklet forsøket var vel nettopp førnevnte W. A. Wexels. Samtidig med at han ga ut sin salmesamling, grep han nemlig også inn med skarp kritikk mot Welhavens verk (f. eks. med artikler i «Den Constit.» nr. 93—94, 1840). Han syntes Welhavens «Antydninger» smakte for mye av estetikk og tillike av rasjonaliserende kritikk, særlig mot de gammeltestamentlige antropomorfismer.

Dette resulterte naturlig nok i en både varm og vidtfavnende diskusjon om salmeboksaken. Og nye salmebokutkast begynte å komme, bl. a. fra presten *Arup* i Fredrikstad, *Willgohs* m. fl.

Fra flere forskjellige hold forlangte en nå «et forbedret Psalmeverk for den norske Kirke». På geistlige møter i 1840-årene synes en å ha talt mye om hvordan salmeboknøden i landet skulle avhjelpes. Til departementet kom det også henstillinger om saken fra enkelte prostiforeninger.

Men den som hos departementet egentlig synes å ha rusket riktig opp i saken, var *biskop von der Lippe i Kristiansand* med sitt skriv

1) På titelbladet står: «Besørget af en Menigheds Commitee i Christiania. Og ved kongelig Resolution af 10. sept. 1853 naadigst tilladt brugt ved Gudstjenesten i Vor Frelsers menighed i Christiania.»

av 20. desember 1843. Departementet sendte nå straks *rundskriv til biskopene* og ba dem uttale seg om saken. Men ikke bare det. Departementet ba nå også biskopene komme med forslag til en salmebokkommisjon. Og av de innkomne svar viser det seg at alle biskopene har støttet forslaget.

*Biskop Sørensen* var en av dem som foreslo *Welhaven* med i salmebokkommisjonen (sammen med *Wexels* og *Keyser*).

*Biskop Neumann* kjenner i Kristiania bare to kvalifiserte: *Wexels* og *Keyser*. Men *Welhaven* kan muligens også brukes, sier han.

Til tross for disse tydelige uttalelser av biskopene, ble det likevel ikke gjort alvor av salmebokkommisjonen. En mener at grunnen, iallfall delvis, var *Wexels*. Ved å forhøre seg hos ham underhånden, da forslagene fra biskopene kom inn, støtte en på vanskelighetene. Wexels ville ikke i en kommisjon. Og slettes ikke ville han samarbeide med Welhaven.

Noen welhavensk salmebok ble det heller intet av.

Departementet synes, etter som saken har utviklet seg, å ha funnet det best å vente og se om ikke *mannen* en manglet skulle stige fram. Det var vel også det klokeste en kunne gjøre, og det som for den norske kirke fikk størst verdi. For den rette mannen kom i den rette tid.

## IX.

*M. B. Landstad* hadde, under den blåst det var blitt om salmeboksaken, mer og mer merket seg ut som *mannen mellom de mange* som hadde sitt ord med i laget. Både som dikter og hymnolog hadde han ved flere høve vist seg som den betydelige kraft en i denne saken ikke godt kunne gå utenom. Ved *kgl. res. av 7. oktober 1852* ble det så overdratt Landstad å utarbeide utkast til en kirkesalmebok.

Det som her har sin interesse, er å se Landstads salmeboksarbeid i forhold til førnevnte forslag og forsøk fra 1840.

Ved sin avhandling om salmeboksaken i «*Christianiaposten*» hadde Landstad skarpt kritisert Wexels-forsøket.

«Boken er for en stor Deel, baade i Sprog og Indhold saa lidet national at den i sin nuværende Form neppe nogensinde vil vinde Indgang hos vort Almuesfolk. Fortørnes ikke, kjære Ven, over at

jeg bruger Ordet National, det har sin Berettigelse ogsaa i Fordringen til en Psalmebog, men jeg kan ikke her indlade mig videre paa Motiverne,» skrev Landstad.

Det mest interessante ved dette frasagn er egentlig det ekko av Welhavens «Antydninger» som en allerede her synes å merke, og som siden mer og mer kom klart til orde.

I uttalelser ellers av Landstad finner en også titt og ofte ting som tydelig peker tilbake til Welhavens «Antydninger» av 1840. Sammenholder en f. eks. Welhavens lille skrift med Landstads like så glimrende som grundige *salmebokplan av 18. oktober 1852*, skjønner en straks at Welhavens arbeid og innsats for saken ikke har gått dør forbi hos denne vår fine, folkelige dikter og høytbegavede hymnolog. Det er hos disse to påfallende stor enighet om *prinsippene for vårt vordende norske salmeverk*, og klart samsvar om *de krav en må stille til det.*

I hvor høy grad Landstad har sluttet seg til det syn som Welhaven slo til lyd for, kommer klart og konsentrert til orde i følgende uttalelse i ovennevnte salmebokplan: «Samlingen (dvs. salmeverket) bør have et baade historisk og folkelig Præg. Nutidens Tarv og Fordringer maa haves for Øiet, men den maa ikke løsrives fra en paa Poesi og sand Religiøsitet rik Fortid.»

Men mest karakteristisk for hvor fruktbart Welhavens forarbeid har vært for Landstad, tør vel være hva Landstad selv sier i sin senere redegjørelse for salmebokarbeidet:

«Menigheden maa ikke alene hvile i sin Fortid, og ligesom i Middelalderen overgive sig til det Stillestaaende, hvorved den raatner. Den maa heller være som det rindende Vand, som i sitt Løp ogsaa optager alle de smaa Tilsig, hvorved den bliver klarere, fuldere og trenger sig med større Magt ud i Evighedens Hav.

Hver Gang en ny Psalmebog er blevet ordnet, har nye smaa Bekker strømmet til og er blevet taget med, og Kirken har øiensynlig havt Fordeel af det.

Som det paa denne Vis gikk med Kingos Psalmer, saa ogsaa med Luthers. De gamle maa, eftersom Psalmebøgerne jo ikke inden sin begrensede Ramme kan favne alt, give Plads ogsaa til det nye, forsaavidt dette nye virkelig tvinger sig frem med Livets egen Ret, og føier sig efter Menighedens Behov.»

Her er prinsippet presis det samme som i Welhavens «Antydninger».

X.

Welhavens lille skrift, «Antydninger til et forbedret Psalmeverk for den norske Kirke», har altså gjort sin gjerning. Det fant riktignok ikke den fulle og fortjente ørenslyd den gang. Og nokså snart synes det å ha gått grundig i glemmeboka hos godtfolk flest.

Forbausende få vet nå om dette vesle, verdifulle Welhaven-verket, og vanskelig er det å oppdrive. Bare uhyre sjelden er det å se antikvarisk. Og i få fortegnelser over Welhavens forfatterskap forekommer det nevneverdig omtalt.

I altfor mange oppslagsverk og avhandlinger om salmeboksaken i Norge er det også forbigått i all stillhet. Men hans forslag og forsøk var ikke forgjeves. Den fruktbargjørende gjerning Welhaven har gjort med dette sitt skrift, tør være større og mer vidtvirkende enn de fleste vet om.

Welhavens «Antydninger» var — og er — et så vidt verdifullt og vekkende skrift for vår norske kirkes salmeboksak, at det lønner seg å lete det fram og lese det grundig igjennom også nå i hundreåret etterat det utkom. Kanskje har det lille hundre års gamle litterært-hymnologiske mesterstykke aldri vært så hyperaktuelt her i landet som nettopp nå.

En annen og viktig side ved skriftet er at det på en så ypperlig vis representerer *Welhaven som religiøs dikter.*

Ikke minst her merker en hans nærsagt makeløse trang til å komponere de dype etiske kravene inn i et harmonisk og estetisk helstøpt hylster. I så måte er skriftet et umåtelig vakkert vitnemål om hvor finstemt en religiøs dikternatur Welhaven i virkeligheten var, hvor dypt rotfestet og grunnfestet hele hans livssyn var i de kristelige verdier.

Den pasjonssalme som han selv har skrevet og som er med blant salmeprøvene i skriftet, sier oss ikke så ganske lite om Welhavens religiøsitet. Den begynner slik:

Christus gik ved Aftentide
ydmyg over Kedrons Bæk;
Tvivl og Kummer ved hans Side

maltes i Diciplens Træk.
Tårer fra hans Kjærlighed
faldt i Kildens Bølger ned;
Verdens Synd han skulde bære,
Dødens Kvaler vare nære.

Salmen avsluttes med følgende vakre og karakteristiske vers:

Ogsaa jeg skal Afsked tage,
forat møde Dødens Skræk;
engang skal mit Jordlivs Dage
bringe mig til Kedrons Bæk,
der, hvor Verdens Fryd og Pragt
visner, er tilendebragt,
der, hvor Smertens vaagne Øie
stirrer angstfuldt mod det Høie.

Christe, vær da selv tilstede
i min Kummers Skyggedal,
lad et Glimt af Himlens Glæde
skinne for min sidste Kval;
da skal Bøn og Takkesang
lyde fra min tunge Gang,
da skal Verdens mørke Frister
vige, mens mit Øie brister.

Hans omdikting i verseform av «*Davids 1ste Psalme*» er også et skjønt og sympatisk uttrykk for dikterens dype religiøsitet. Her er det som om Welhaven av helt hjerte synger med i den gamle hebraiske hymne:

O held den Mand, der følger Herrens Bud!
Han bliver langt fra Lastens frække Sønner;
i Dagens Glands han priser Lysets Gud,
og Nattens Stjerner lytte til hans Bønner.

Han ligner Træet ved en Kildes Bugt,
hvor friske Vande under Løvet vælde;
dets grønne Krone hænger fuld af Frugt,
og ingen Vinter mægter det at fælde.

Den onde vandrer med et vildsomt Fjed,
hans Frugt er Avner kun, som Vinden spreder;
han har ei Ro paa noget Hvilested,
som Fromheds Haand velsigner og bereder.

Gud selv vil følge paa den Frommes Sti,
og give Vandreren sin Fred at eie;
men han, der ile vil sin Gud forbi,
maa hurtigst segne paa de øde Veie.

Det er som vi hører *klare haugianske evangelietoner* klinge igjennom i Welhavens religiøse dikting. Hans egen far, det hjertegode menneske, og den oppofrende prest for de spedalske og tukthusfangene i Bergen, har sikkert æren for at dikteren alt fra barneårene av fikk innpodet den urkristelige og rotekte norske livsholdning som mer og mer satte preg på hele hans dikting.

Diktet «*Høimesse*» er i denne sammenheng temmelig typisk. Der er det som om de rike røster i norsk natur glir over i og sammen med toneveldet for Guds syngende kirke:

Det var som den svalede Sommerens Glød,
og sødt som en tonende Aande den flød
imellem de bævende Grene.
Mens Kirken i Dalen laa skjult for mit Blik,
dens mægtige Røst gjennem Tankerne gik,
og kunde det Spredte forene.

I den herlige, høystemte hymne, «*En Sangers Bøn*», er det som om all hans evighetslengsel og religiøse opplevelsestrang er toppet opp. Her er det en frigjort og forløst diktersjel som med orgelklang og salmetonene i versformen vitner om hva han har vunnet:

Saligt har mit Øre dvælet
ved saa mangen Toneleg,
mens til Sange den besjeled
Haab, som af mit Indre steg.
Han, der Hjertets Uro hørte,
naadigt ved min Tunge rørte,
skjænkede mig Sanger-Mælet.

Aanders Herre! Du skal raade
for de Skatte, Du mig gav.
O, men vis mig og din Naade,
naar min Sang er stilnet af!
Thi alt mer mitt Hjerte banker
i usigelige Tanker
ved den store Livets Gaade.

# JOHANNESEVANGELIET OG RELIGIONSHISTORIEN

*Av Sverre Aalen.*

(Slutn.)

## IV.

Prinsipielle overveielser taler altså mot en saklig kontinuitet mellom Johannes og mandeismen i det sentrale. Men det finnes andre muligheter til å tenke seg en overtagelse av mandeiske begreper i Johannesevangeliet. Ja, *Bultmanns* vei kan overhode knapt anses for å være typisk lenger for forskningen, ikke engang for hans egne elever. Disse kommer nemlig meget ofte fra Barths teologi, og der har de lært at det ikke finnes noe innholdsmessig tilknytningspunkt til religionene. Slik i en avhandling av Eduard *Schweizer* om de johanneiske billedtalers betydning og religionshistoriens opprinnelse.[35])

*Schweizer* forelegger først en hel del religionshistorisk materiale fra et meget vidstrakt område for formelen Ἐγώ εἰμι. Denne brukes nemlig meget ofte i sakral tale og legges da guden i munnen. Han mener å kunne konstatere at Johannes-stedene formelt skiller seg fra samtlige steder i religionshistorien — unntatt de mandeiske paralleller (36 f.). Når dessuten de johanneiske begreper eller bilder lys, vann, hyrde, dør, vei, vinstokk, altså samtlige karakteristiske unntatt brød, finnes igjen i de mandeiske skrifter, så mener han å måtte konstatere at den johanneiske terminologi er å forstå på bakgrunn av den mandeiske (62). Det er dog ikke tale om en «Gleichstellung des inneren Gehaltes, des Sinnes, des Geistes» (62).

35) Se forr. nr. s. 160, anm. 1. *Schweizers* bok inneholder også en interessant kritikk av de forskjellige forsøk på kildesondringer i Johannesevangeliet, bygd på språklig-statistiske undersøkelser.

Å merke er også at det eiendommelige johanneiske ἀληθινός mangler på de mandeiske parallellsteder: Jeg er det sanne vintre, det sanne brød (37). Han forklarer forholdet slik at Johannes bruker mandeisk terminologi til å si hvem Jesus er, idet han *samtidig knytter til og avviser* de mandeiske formler. Når således den mandeiske forløser kaller seg hyrde, så sier Jesus hos Johannes at han er den rette og eneste hyrde osv. (125 ff.). Det som da anerkjennes av mandeismen er ikke dens åpenbaringstanke, ennå mindre noe i dens myte som sådan, men dens *spørsmål* etter forløsning, etter *liv* (130 f.). Og dette slik forstått at Jesus ikke bare er oppfyllelsen av det mandeeren søker, men svaret på det som mennesket overhode søker. Og det søker «livet» ikke bare i religionen, men også i det materielle brød (130 f., 134 f.). Dette siste er en meget viktig tanke: det er ingen prinsipiell skilnad på å søke livet i de jordiske goder og å søke det i religionene — en innsikt som for øvrig bare er mulig om en med Det nye testamente, de primitive religioner og eksistenstenkningen lar falle den falske grense mellom det «fysiske» og det «åndelige». Derfor stiller Jesus seg på samme vis i motsetning til dem som søker det jordiske brød (6, 26 f.) og til dem som søker fremmede hyrder eller en fremmed vinstokk (10, 11; 15, 1).

Vi innrømmer at vi ikke vet av noen i nyere tid som så klart har sett et meget sentralt synspunkt i Johannesevangeliet. Visstnok tror vi ikke at den formale overensstemmelse mellom de johanneiske og de mandeiske satser er så eksklusiv eller fullstendig som forfatteren mener.[36]) Og det er ikke sikkert at motsetningen til den sanne vinstokk 15, 1 er en fremmed forløserskikkelse, det *kan* nemlig også være den jordiske vinstokk.

Ut fra formelen Ego eimi (alene) kan en neppe vise at Johannes arbeider med en antitese til de mandeiske termini. Men iallfall er det riktig at evangeliet arbeider med en slik antitese til fremmede religioner, ja, til alle falske livsbrønner, enten det nå har en bestemt religion for øye eller ei: Jeg er veien, sannheten og livet. For hvem? For den som søker disse ting. Jeg er det . . .

Vi mener nå at også tilknytningen til denne livstrang først blir

---

36) Hva Schweizer anser for å være nærmest et unntak, at en genitiv tilføyes (*verdens* lys 8, 12), må heller anses for å være det typiske: overalt er nemlig en genitiv «verdens» eller «menneskenes» underforstått, til dels også uttrykt (sml. 1, 9 med 1, 4).

forståelig ut fra skapertanken: det er skaperen som i kjærlighet til sin vansmektende skapning bøyer seg ned og stiller dens tørst, stiller det begjær som den forgjeves og forblindet søker å stille i denne verdens goder og i denne verdens religioner.

I vår sammenheng har *Schweizers* arbeid interesse fordi det peker på en ny mulighet for genetisk forbindelse: denne kan også foreligge i samband med en antitetisk posisjon (sml. nedenfor s. 27).

## V.

*Schweizer* henviste til overensstemmelsen mellom den johanneiske terminologi og den mandeiske, lys, liv, vintre, dør, hyrde etc. En grundig undersøkelse av likhet og forskjell i alle disse konkrete begreper og bilder har vi i Ernst *Percys* avhandling.[37]) Denne er anlagt som et stort oppgjør ikke bare med *Reitzensteins* oppfatning av urmenneskemyten eller tanken om «den forløste forløser» som det sentrale i gnosis og med hans teori om dens iranske opprinnelse, men også nettopp med *Bultmanns* parallellisering av Johannes og mandeismen.

De tre første kapitler handler henholdsvis om lys og mørke (I), sanning og løgn (II), den øvre og den nedre verden med den tilsvarende deling av menneskene i to klasser (III). Først gis overalt en inngående analyse og en tolking av disse begreper i mandeismen, hvilende på et grundig studium og en omsorgsfull klassifisering av stedene. Tilføyd er så ekskurser om den øvrige gnostisismes oppfatning, og til slutt føres i hvert kapitel sammenlikningen med Johannesevangeliet. Det tilsvarende stoff om «livet» finner en til slutt i boken i kapitel VIII (sml. også s. 207 ff.). Den midterste del av avhandlingen handler om forløserskikkelsen, og det første kapitel her (IV) gir en inngående analyse av de mandeiske forløsere, det neste (V) tar punkt for punkt opp *Bultmanns* paralleller i Zeitschr. f. d. neut. Wissensch. 1925 s. 100 ff., og det siste kapitel i avdelingen (VI) løper ut i tesen om den gnostiske forløsers kristelige opprinnelse.

*Percy* finner at *lyset* i mandeismen stort sett er en substansiell eller også en fysisk-sanselig realitet. Dette siste er tilfelle når det f. eks. heter at sjelen «brer lys over» planetene, altså omtrent som

[37]) Se forr. nr. s. 160, anm. 1.

når en lampe bringes inn i et værelse og brer sitt skinn om seg. Hva derimot *Percy* stort sett ikke finner i de mandeiske skrifter er lyset tenkt 1) som et anskuelig bilde for åndelige realiteter, 2) som en atmosfære som mennesket vandrer i og som er bestemt av Guds nærvær (44). Og dette er ifølge *Percy* nettopp det som kjennetegner Johannesevangeliets bruk av lyset (56).

Som før anmerket er den fysisk-fantastiske lystanke etter vår oppfatning intet annet enn guddommens prakt og for så vidt altså ikke noe fysisk i vanlig forstand. Derav framgår også at lyset er noe numinøst (*Bultmann* Or. Lit.-Z. 155), den guddommelige virkelighet med all dens maktfylde. At lyset da også står sammen med visdom og andre åndelige egenskaper, at det videre gir opplysning i «åndelig» mening og at denne opplysning gir frelse, er da ikke underlig. Men selv om dette kunne ha kommet tydeligere fram hos *Percy*, så oppheves dermed ingenlunde hans hovedresultat. Lyset er nå en gang forestilt som noe kosmologisk-fantastisk-sanselig eller som noe substansielt. Om enn lyset er noe numinøst både hos mandeerne og hos Johannes, så forandrer dette intet; for som vi før har sett er numinøst og numinøst forskjellige ting, nemlig etter det forskjellige gudsbegrep. Den kosmologiske og substansielle lystanke er ingen modifikasjon *innenfor* det samme gudsbegrep som det johanneiske (*Bultmanns* oppfatning), men den tvert om sprenger det.[38]) Dette mener vi riktignok å måtte tilføye til *Percys* resultat, for først dette viser klart hvilken *vekt* den nevnte skilnad har, og først dette igjen kan avgjøre det genetiske spørsmål.

*Percy* bestemmer den johanneiske bruk av φῶς som en *metafor*, et *bilde*. Riktigheten av dette bestrides av *Bultmann* (Komm. 22,

38) *Tomas Arvedson* mener i sin anmeldelse av Percys bok (Sv. teol. Kvartalskrift 1939, s. 272) tross Percys framstilling å måtte si at han finner store likheter mellom den johanneiske og den mandeiske lystanke: «För det första betecknas på båda hållen det gudomliga som ljus, och gudomen bor i en övre värld, som alltså också är ljus. Den lägre världen är mörker men upplyses av Frälsarens ankomst.» Karakteristikken av den gnostiske, overhode den hedenske tanke er glimrende, her får vi hele det hellenistiske skjema med de to etasjer (se forr. nr. s. 178). Men det må bestrides at dette er den johannesiske tanke. Hvorfor skal en overse at det *ikke* er den «guddommelige verden» som betegnes som lys (1 Joh 1, 5 har dog vel intet med denne tanke å gjøre), men at det alltid er åpenbaringen i Kristus som betegnes som lys? Johannesevangeliet interesserer seg overhode ikke for den guddommelige, øvre verden, men bare for det spørsmål 1) om menneskene vil tro at Jesus er Guds åpenbarer, 2) vil ta imot frelse ved Guds kjærlighet. Hvor frelsen er å ta imot Guds kjærlighet kan den ikke mer bestå i å fare opp i annen etasje av universet.

Or. Lit.-Z. 156). Dette gamle stridsspørsmål er viktig. Her må vi gi *Bultmann* rett. Johannes mener ikke at åpenbaringen i Kristus er å *sammenlikne* med lyset. Når det heter at Jesus er menneskenes eller verdens lys, så er det tydelig at menneskene (eller verden) er begreper på samme plan, hvilket ikke er tilfelle i bildet hvor analogien mellom forskjellige plan er poenget. I bildet *betyr* ordet lys ikke annet enn det ytre fysiske lys. Hos Johannes *betyr* lys noe annet, det betyr tydeligvis religiøs erkjennelse til frelse. Det er så å si blitt en teknisk terminus for dette, hvis betydning da er klar for alle. Det er selvsagt at menneskene trenger «lys». Denne anvendelse er forståelig ut fra en tankeverden som i den grad har levd seg inn i forestillingen om menneskets behov for åndelig-religiøs erkjennelse, at den opprinnelige metafor er blitt et nytt begrep.

Men heller ikke dette forandrer noe i *Percys* hovedresultat angående skilnaden, og dette får her være det viktigste. Mer tvilsom finner vi *Percys* resultater angående *sanningen*, kuštā. Dette ord er av et meget mangfoldig innhold, og det er meget ofte vanskelig å si om det skal oversettes sanning (objektiv), sannferdighet, troskap eller liknende. Tydelig er at det ofte står for den mandeiske religion selv, eller rettere, som *Bultmann* påpeker (Or. Lit.-Z. 158 f.), for den numinøse sak som den troende mandeer mener seg å motta.[39]) Spørsmålet blir da hva kuštā betyr på disse steder. *Percy* mener å måtte holde på nyansen troskap. For dette taler parallellen til «Gemeinschaftlichkeit» (*Percy* 94). På den annen side kan vi ikke finne at han gjør klart hvordan ordet i denne betydning virkelig kan bety «den mandeiske religion». Skulle da *Bultmann* ha rett i at ordet her betyr sanning, så blir forholdet til Johannesevangeliet følgende: For så vidt som kuštā er et navn på de metafysiske realiteter, d. e. har den typisk gnostiske betydning,[40]) så finnes i Johannesevangeliet ingen motsvarighet. For hverken er «den guddommelige verden» hos Johannes sanning eller spiller den overhode noen rolle. Når Jesus 18, 37 sier at han er kommet for

39) F. eks. når det heter: «Jeg gikk hen og fant kuštā, mitt hjerte gledet seg, jeg gikk hen og fant dette, som den sto der ved verdnenes rand» (d. e. på grensen mellom den øvre og nedre verden) (Ginza 391, 5 ff.). — 40) Se Bultmann, art. ἀλήθεια i Theol. Wörterb. I og Zeitschr. f. die neutest. Wissensch. 1928 (Untersuchungen zum Johs.-Ev.) 151 ff. At en må regne med et spesifikt gnostisk sanningsbegrep som ikke kan reduseres på det platonske, burde Percy ikke ha bestridt (112 ff.).

å vitne om sanningen, så betyr dette at han vitner om den frelsende åpenbaring. Men for så vidt som kuštā hos mandeerne faktisk betyr den frelsende åpenbaring — og denne betydning synes tydelig å foreligger i kuštā-hymnen Ginza R. s. 271 f.[41]) — så må en på dette punkt konstatere en overensstemmelse i begrepet mellom Johannes og mandeerne. Dog er dette moment i det johanneiske sanningsbegrep stilt inn i en annen systematisk sammenheng og stilt sammen med en rekke andre momenter i begrepet som ikke finnes i mandeismen, framfor alt sanningen som motsetning til de fremmede religioners og de menneskelige livkilders *skinnløsninger,* og videre den prinsipielle relasjon mellom sanningen og de gode eller onde gjerninger (3, 21; 1 Joh 1, 6 ff.). En får altså et skjema som følgende: Hos Johannes er sanningen a+b+c, hos mandeerne c+d+e (eller liknende).

Hva *Percy* gir om de *to verdener* og de to menneskeklasser er meget verdifullt. Som den vesentlige skilnad på Johannes og gnostikerne finner han at de siste arbeider med kosmologiske grupperinger, mens den onde verden hos Johannes består i menneskenes ondskap og vantro (136). Viktig er at han påviser at Jesu disipler ikke har noen slags metafysisk opprinnelse i Gud framfor andre mennesker, de er utvalt *av verden* (15, 19) eller gitt av Faderen til Jesus ut av verden (17, 6), (137). Jesus er ovenfra, men dette sies ikke om disiplene (138).

*Livet* er hos mandeerne 1) de metafysiske urgrunner i den hinsidige verden, den metafysiske «substans» (*Percy* 209), 2) frelsen, frelsesgaven (209). Den siste betydning som er den johanneiske, forekommer ikke så ofte som den første, men den finnes altså. *Percy* mener at den stammer fra kristelig påvirkning (209, 341 ff.).

Forfatterens analyser av parallellene mellom den johanneiske og den mandeiske *forløser* er meget grundige og nøyaktige og høyst velkomne som korrektur av *Bultmanns* forhastede opphopning av overensstemmelser i Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1925. Blant de verdifulle iakttagelser må spesielt nevnes hans analyse av forholdet mellom forløseren og Faderen. Hos mandeerne er forløseren et mytisk

41) Ginza R. 271, 26 f.: «Du bist der Weg der Vollkommenen, der Pfad, der zum Lichtort emporsteigt.» 272, 13 f.: «Du bist das Heilmittel, das alle, die deinen Namen lieben, heilet.» 272, 25 f.: «Die Toten hörten dich und lebten, die Kranken hörten dich und genasen.» Den tiltalte er kuštā.

vesen som utsendes og som tilsies beskyttelse av Faderen under jordeferden (203 f.), hos Johannes dreier det seg derimot om et eiendommelig forhold hvor Sønnen er ett med Faderen og dog er helt avhengig av ham i alt han gjør (206). Denne kombinasjon av fullmakt og avhengighet er i sanning eiendommelig og uten sidestykke hos mandeerne. Bare skade at *Percy* ikke setter denne innsikt i relasjon til gudsbegrepet og gjør det klart hvilken prinsipiell vekt denne skilnad har.

En like viktig skilnad består i at mandeerne ikke taler om tro på forløseren selv, men bare på det han forkynner (212). Det kan ikke være tvil om at også dette er en konstitutiv skilnad. Den framheves da også av *Bultmann*, Komm. 42, skjønt han på den annen side i sin anmeldelse av *Percys* bok henviser til bønnene Mand. Lit. s. 67, 130 f., 139 som vitnesbyrd om et tros-, tillits- og bønneforhold til forløseren (Or. Lit.-Z. 173). Forløseren Mandā ḏHaijē er her den som tilgir synd, hører bønner og frir fra dommen. Men disse bønners uberørthet av kristendommen er meget tvilsom. Det har allerede Lietzmann vist (1930).[42]) Også denne skilnad må settes i prinsipielt perspektiv, sml. *Bultmanns* Komm. 42 f.

Det samme gjelder en annen vesentlig iakttagelse som *Percy* gjør, nemlig at Jesus hos Johannes ikke framstilles som guddomsvesen eller gudssønnen i første rekke, men at betoningen ligger på at han bringer Guds nærvær i verden (215). For dette henger sammen med det vi før har framhevet: gnostikerne og hedningene overhode søker den guddommelige kvalitet for å få del i den, mens menneskets problem i Johannesevangeliet er å finne Gud slik at en har hans *frelsende* nærvær.

Vi kan her ikke gå inn på de øvrige punkter for sammenliknin-

---

42) H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage (Sitzungsber. d. Berl. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl. 1930) 598. I Lit. 124 ff. finner vi sitert Ps 114, videre Apok 1, 17 (22, 13), Mt 3, 11, likeså Jesu rop på korset: «Min Gud, min Gud . . .» Mk 15, 34 sitert etter Peschitta og lagt i munnen på Ruha, mor til mørkets fyrste (Lietzmann 598). Lit. 65 ff. finner en parafrasert Mt 7, 7 f., antakelig også Rom 8, 31. 33: «Niemand ist sündenrein vor dir Mandā ḏHaijē. Wir sind Sklaven, die ganz Sünden, du bist der Herr, der ganz Vergebung ist. Wenn du mit uns bist, wer wird uns besiegen, wenn du uns frei sprichst, wer wird uns verurteilen? Richte uns nicht mit dem Gerichte der Welten . . .» (Lit. 65, 12 ff.). I det hele er det etter vår oppfatning sannsynlig at hele forløsertanken i disse bønner er påvirket av den kristne. Hvor skulle ellers denne sentrale betoning av tilgivelsen komme fra? (Sml. den totale syndserkjennelse og Mandā ḏHaijē som «ganz Vergebung»).

gen. *Percy* finner ikke noe sted avhengighet av mandeiske forestillinger. Ofte er likheten rent tilfeldig, som at forløseren er utsendt fra himmelen, er utstyrt med fullmakt, oppfyller Faderens oppdrag, forfølges av verden, forkastes av menneskene eller ikke kjennes av dem etc. Ikke riktig er det å si at forløserens bortgang fra verden hos Johannes betyr dennes undergang (således *Bultmann*).

Påfallende vil en finne det at den mandeiske forløser er *hyrde* og *vinstokk*. Vinstokk-tanken er dog sterkt og karakteristisk modifisert, den betegner i første rekke sjelenes stamtre og urkilde i den transscendente verden. Sjelene er da dens avleggere i denne verden. Hyrdeallegorien derimot har store likheter og er for kort behandlet hos *Percy* (228 f.).

Viser det seg således at det er nok av skilnader å påpeke, så er dog ikke dermed saken avgjort. De sammenhenger som den genetiske forbindelse forutsetter, kan jo nemlig være av forskjellig slag, og disse forskjellige muligheter må en overveie. Det kan være tale om en direkte saklig kontinuitet. Men det kan også være tale om en *antitetisk* tilknytning *(Schweizer);* denne er faktisk mer av terminologisk enn av saklig art. Det kan endelig være et rent formelt lån (f. eks. av bildstoff). Skal en anta en eller annen form av mandeisk tankegods eller terminologi genetisk foreligger bak Johannesevangeliet, så må det være i kraft av en antitetisk og terminologisk tilknytning. Og i betraktning av den omstendighet at en finner igjen de aller fleste johanneiske bilder hos mandeerne, så er dette slett ikke utelukket. I den forbindelse kunne en også tenke på den eiendommelige vaghet i tankeføringen som vi finner hos Johannes, de flytende begreper, likeså den merkverdige massivitet som begrepene har.[43])

Det er for tiden nødvendig å framheve de store skilnader mellom Johannes og gnosis. Vi vil dog til slutt ikke unnlate å betone at den ikke-gnostiske forståelse av Johannesevangeliet ikke er innlysende eller iallfall ikke selvinnlysende. Mange ting *kunne* tolkes gnostisk (eller kanskje kabbalistisk) eller er tilsynelatende gnostisk: Gud bestemmes et par ganger som liv etter sin kvalitet (5, 26; 6, 57) en

43) Den krets som mandeismen tilhører måtte en da ikke begrense til de mandeiske skrifter. Terminologisk og til dels innholdsmessig beslektet med modernismen er de kristne, syriske Salomos Oder.

gang som lys (1 Joh 1, 5). Livet kunne være den guddommelige verden eller den transscendente kvalitet som flyter ned i mennesket gjennom Kristus. Den troendes væren av sanningen kunne være en apriorisk tilhørighet til den guddommelige verden (18, 37), og 1 Joh 2, 19 kunne være et belegg forat tro eller vantro hos et menneske ikke *gir* mennesket det pnevmatiske liv, men bare avslører at det apriorisk har det. De «egne» i kapitel 10 kunne være de gnostiske egne; i gnosis betyr nemlig ἴδιος lyssjelene som hører til den himmelske verden (liknende også i mandeismen). At Jesus kjenner sine egne kunne bety at han kjenner igjen det som er av hans egen himmelske kvalitet, som i gnosis. Mot en slik mulighet kunne en ikke innvende at alle mennesker ifølge Johannesevangeliet trenger gjenfødelse, for det samme hevder gnosis (inkonsekvent nok).[44]) Derimot er det riktig at en ikke i gnosis finner den sterke sats at det som er født av kjøtt, er kjøtt. Johannesevangeliets tale om «enheten» kunne videre være den gnostiske eller kabbalistiske enhet i den guddommelige substans.[45]) Visstnok taler de før omtalte sterke forskjeller fra gnosis avgjort mot å tolke evangeliet i sin helhet ut fra disse muligheter. Men så kunne en si at det foreligger gnostiske «innslag» eller en «uklarhet». Derimot kan en igjen innvende at en uklarhet ikke kan forutsettes hos en forfatter som Johannes. Men en ser at bedømmelsen av apostelens person vil være avhengig av et skjønn. Noen *garanti* for en ikke-gnostisk tolking kan en vitenskapelig undersøkelse neppe gi.

Til sist kommer vi til *Percys* annen hovedtese: den gnostiske forløsertanke og tanken om livet som frelse skal stamme fra kristendommen. Hva «livet» angår så er det som nevnt ikke noe argument at livet ikke finnes som transscendent størrelse i de gamle orientalske religioner og at det derfor ikke kan stamme fra disse (312 ff., se forr. nr. s. 174). Her er også den metodiske innvending å gjøre at en måtte oppkaste spørsmålet om «livet» som frelsesgode inntar en organisk plass i gnosis. Visstnok kan tanken aldri få den plass

---

44) Sml. Corp. Herm. I med XIII: Mennesket har en guddommelig del i seg, men trenger dog gjenfødelse. Liknende i den såkalte Mithrasliturgie s. 2, 10 f. og 4, 8 ff. (Albr. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl. 1910). I Pistis Sophia er sjelen guddommelig substans og må dog få livet som frelsesgave (Kopt.-gnost. Schriften I, übers. von Carl Schmidt, s. 103, 19 f.) og *bli* lys (220, 34 f.). — 45) Se Iren. Haeres. I 2, 6 og Johannesakter kap. 98; sml. Odeberg, The Fourth Gospel, 113 f.

som i Det nye testamente og Det gamle testamente, men da gnosis fastholder både at mennesket er av guddommelig opprinnelse og at det må motta den guddommelige substans på nytt, og dessuten hevder og må hevde at den som ikke kommer til lysstedet og definitivt bindes her nede, hjemfaller døden — så er det vel sannsynlig at livet som frelsesgode inntar en opprinnelig plass i systemet.

Naturligvis reiser seg her det spørsmål om gnosis *har* noe organisk sammenhengende system eller om den bare er en synkretistisk samling av tankeganger. Dermed står vi igjen ved spørsmålet om gnostisismens vesen. Den gnostiske forløserskikkelse og åpenbaringstanke kan en ikke bli klar over uten at en både reiser og besvarer dette spørsmål. Det må derfor sies å være en svakhet i *Percys* framgangsmåte at han ikke gjøre det.

*Percy* mener at den gnostiske *dualisme* er en ombøyning av den greske eller en sammensmeltning av denne og den kristne. Først den kristne tanke om at denne verden er behersket av det onde har brakt gnostikerne til å sette den øvre og den nedre verden i absolutt motsetning (292 ff.). Samtidig er *forløserskikkelsen* overtatt. Forfatteren mener å kunne påvise at i mange mandeiske tekster er det tale om en åpenbaring på et bestemt tidspunkt i historien, og tanken om en slik historisk åpenbaring kan bare være en kristelig tanke (290), så mye mer som noen av disse tekster viser tydelig kristelig innflytelse (184 ff.). Når åpenbaringen andre steder uttrykkelig farmstilles som en åpenbaring for det første menneske, så skal dette være en sekundær videredannelse (294, anm. 40).

At den gnostiske dualisme ikke er lett å forklare skal gjerne være innrømmet. Men er det uhørt i religionshistorien at det religiøse menneske — som etter sigende skal være så genialt — kommer på den tanke at verden er ond og det selv godt og guddommelig? Både i *India* og i *orphismen* finner en den tanke at det onde er et årsakssystem, et lovmessig virkende *tvangssystem* som mennesket er kommet inn i og vil ut av, en lovmessig *syklus* som rår over menneskets liv og kår i denne verden, men ikke over dets jeg-kjerne. Og denne lovmessighet er *innholdsmessig* identisk med det som mennesker i de foregående tider har holdt for positiv livsvisdom: skjebnen (orphismen), gjengjeldelsestanken (karma, India). Orphismen forteller endog en myte som punkt for punkt svarer til den manikeiske

om hvordan sjelen gjennom et guddomsvesens nederlag i urtiden kom inn i denne tvangskrets. At maktene i dette tvangssystem blir andre når tidens verdensbilde er et annet, er vel ikke underlig. At altså stjerneguddommene og den antikke deling av universet i to etasjer kommer med i systemet hos gnostikerne og gir det dets spesifikke karakter, skulle ikke være å undres over. Den gnostiske dualisme er ikke mer merkelig enn den orphiske (mot *Jonas,* s. 144) eller den indiske når en tar i betraktning at alle tre systemer søker forløsning fra *dette liv her på jorden.*

Spørsmålet om *forløserskikkelsens* opprinnelse er antakelig langt mer komplisert. Men før en forsøker å forklare opprinnelsen, må en sikre seg den rette forståelse av forløserskikkelsen. At forløserens virke i urtiden skulle være en senere utviding, er ikke sannsynlig. Her har for øvrig *Percy* gjort seg diskusjonen med *Bousset* og *Reitzenstein* noe for lett. En kan ikke gå forbi *Boussets* påvisning av at det valentinianske systems innvielser og frelsestanke (forening av sjelen med den himmelske brudgom) på mysteriereligionenes vis, er en gjentaking av en mytisk forening av to guder som brud og brudgom i urtiden (Hauptpr. 267 ff., 315 ff.). Allerede dette taler meget bestemt mot *Percys* teori. Mysteriereligionenes og overhode de gamle religioners myter foregår i *urtiden.* De *gjentas* i nåtiden, så vel i naturlivets veksling som i kultusen. At Denne mytiske tenkning og kultusanskuelse ligger til grunn for mandeismen synes tydelig. Mandeernes dåp er urmytisk; endog «den store Mana», den aller høyeste eller aller dypeste rot i tilværet, som enda ligger bak guddommen «Livet», er døpt, nemlig i den himmelske Jordan (Ginza 303, 5 f.). — Heller ikke går det an å gå forbi *Boussets* påvisning av den mandeiske urheros relasjoner til Marduks myte. Også denne myte har samme struktur.

I virkeligheten er den mandeiske tenkning prinsipielt mytisk. Heller ikke åpenbaringen for Adam, som skildres i de mandeiske skrifter, kan være en senere videredannelse. For Adam er stammens «hode» og ikke klart skilt fra urmennesket, gudevesenet som bringer sjelene inn i verden (*Reitzenstein* Ir. Erlös. 48, 54—56). Adam har en prinsipielt viktig rolle, hans oppstigning er prototypisk for sjelene, liksom urmenneskets i manikeismen.

At den mytiske åpenbaringstanke forbinder seg med personlig-

heter i historien er på den annen side ikke underlig. Det som skjedde i urtiden skjer jo etter mytisk tenkning alltid på ny. Tanken om den periodiske åpenbaring i historien er da også utformet så vel i India (Avatara-teorien) som i manikeismen og den jødekristne gnosis.[46])

Eller åpenbaringen kan være helt tidløs. Slik er det faktisk i de tekster hvor *Percy* mener å finne en åpenbaring på et bestemt tidspunkt i historien hos mandeerne. Den mandeiske åpenbaringstanke er altså ikke historisk i kristelig forstand. Hvor forløsertanken stammer fra skal vi her ikke forsøke å gå inn på, men spørsmålet kan ikke løses uten at en holder seg for øye den gnostiske tankes egenart.

Men *Percys* undersøkelse av gnosis gir likevel viktige resultater. Vi tror det har lykkes ham å påvise det konstruktive i *Reitzensteins* teori at hele forløsertanken er å føre tilbake på urmenneskemyten. Det er da også tydelig at *Reitzenstein* gikk til tekstene med en konstruksjon. Ifølge denne skulle forløsningens subjekt være menneskets høyere sjeledel, og denne igjen verdenssjelen eller den kollektive sjel. Denne tanke kan kanskje passe i India, men knapt i de forasiatiske religioner hvor guddommens plass ikke var fortrengt av sjelen. Dog er en med dette ikke ferdig med *Reitzensteins* oppfatning av mandeismen. Urmennesket er nemlig ifølge *Reitzenstein* ikke bare forløser, men også hode for sjelenes stamme: hva han gjennomgår, det lider også sjelene. Hans fall i den ubestemte urtid er sjelenes fall, hans oppfart er forbilledlig for sjelene. Også dette var en hovedtanke for *Reitzenstein*. Med denne tanke kommer for øvrig urmennesket tydeligvis i nærheten av forløserfunksjonen.[47])

Det torde ha framgått av vår framstilling at utforskningen ennå ingenlunde er kommet til sin avslutning. Men kanskje kan

46) Bousset, Hauptpr. 213 f., de la Saussaye, Lehrb. d. Rel.gesch.[4] II, 142 ff. (Avatara); Reitzenstein, Mand. Buch, s. 50; Ir. Erl. myst. 7, anm. 1; Bousset, Hauptpr. 274 (manikeisme); Bousset 275 f.; Percy 297, anm. 43 (jødekr. gnosis).

47) Også en annen tese hos R. vil antagelig bli stående, nemlig tesen om urmenneskemytens iranske opprinnelse og dermed overhode gnostisismens sammenheng med parsismen for så vidt som anthroposmyten er konstituerende. Percy forsømmer her å føre en strukturell sammenlikning mellom parsismen og gnosis. Var det enn en feil av R. å finne hele det gnostiske system igjen i de parsiske tekster, så kan en dog ikke overse et slående strukturelt slektskap med iransk tankegang. Denne framgår som vi mener evident av hva vi før har sagt om skilnaden på den anthropologiske og den naturbundne

visse ting nå fastholdes. Den gnostiske forløsning står i relasjon til urtidsmytene, enten da de antikke religioners myter (*Bousset*), eller til myten om urmenneskets fall og frelse (*Reitzenstein*). Hos mandeerne finner en begge disse motiver. Det sistnevnte henger sammen med den eiendommelige tanke om sjelenes stamme eller organisme (*Reitzenstein, Odeberg*). Videre finner en hos mandeerne i visse tekster at også de store forløserskikkelser dras inn i sjelens lidelsesprosess, så de gjennomgår de samme stadier som den (se *Percy* 249 f.). Men en bør ikke uten videre generalisere denne analogi og si at urmennesket er forløseren eller at forløseren selv trenger forløsning. Det vil si at slagordet om den «forløste forløser» bare i få tekster passer på de store forløserskikkelser. Vil en anvende dette uttrykk, så må det være på urmennesket som dog er mer prototyp enn forløser. De egentlige forløsere er guddommelige sendebud.

Vi ser at gnosis er et komplisert fenomen. Men samtidig finner en visse strukturelle tanker. En bør derfor ikke betrakte den som et synkretiskisk eller tilfeldig fenomen, men som en verdensanskuelse. En fullstendig klarhet over dens forhold til Johannes og Det nye testamente for øvrig forutsetter en klargjøring av denne verdensanskuelse og dens komponenter.

Imidlertid må det sies til slutt at et problem for den *kristne kirke* og dens teologi eller dens *eksegese* er dette ikke. Vitenskapens betraktninger og overveielser og resultater vil aldri oppnå noen absolutt sikkerhet, dels på grunn av stoffets art, dels på grunn av øyet som ser (forutsetningene). Eksegesen (eller teologien) har ingen *prinsipiell* interesse av de genetiske spørsmål. Den har bare interesse av den nytestamentlige tekst. Og denne tolker den *ikke* forutsetningsløst, men etter Skriftens analogi. Eksegese er ikke et strengt vitenskapelig arbeid i vanlig forstand, men eksegese er prinsinpielt *overlevering* av den urkristelige *tradisjon*. Eksegeten står

mytetype (se forr. nr. s. 163 f.). Ikke i noen av de vestlige mysteriereligioner finner en den anthropologiske type, men derimot i mithrasreligionen som stammer fra Iran, bare med den skilnad at naturen oppstår av oksens kropp og ikke av menneskets. Mithrasreligionen blir et vitnesbyrd om at denne mytetypus fantes i Iran. Den finnes da også rudimentært, men tydelig i den parsiske urmenneskefortelling (Reitzenstein—Schaeder, Studium zum ant. Synkretismus (1926), 18). Tydeligst foreligger den i India (Bousset, Hauptpr. 210).

i en tradisjonssammenheng, Det nye testamentes tradisjon. Hans resultater er derfor tradisjonens og de *skal* være det. Han leser derfor Johannesevangeliet slik som kirken har ment dette evangelium. Og hvordan kirken har ment det, er det ingen tvil om: som urkristelig tradisjon av og om Jesus Kristus og ikke som et gnostisk eller halvgnostisk skrift. Han leser altså det ut av Johannesevangeliet som han må anta at den urkristelige kirke, som vi kjenner den fra Skriften for øvrig, ville ha lest ut av det. Han har ingen vitenskapelig visshet eller ingen menneskelig visshet overhode for at dette svarer til den opprinnelige betydning. Johannesevangeliet kunne kanskje leses annerledes. Men eksegeten leser det som kirken leser det. Og tar en i betraktning hva vi før har sagt om den forutsetningsløse vitenskaps faktiske og uhjelpelige og nødvendige bundethet i forutsetninger, så forstår en at eksegeten uforstyrret kan la seg binde ved kirkens forutsetninger. At alt dette ikke skal utelukke en vitenskapelig objektiv diskusjon om de vitenskapelige spørsmål, innenfor en viss ramme og med en viss betydning, har vi før sagt (se s. 169). Det er i og for seg vel tenkelig at teorier om genetiske sammenhenger eller parelleller av religionshistorisk art kan kaste lys over teksten, og for så vidt får også arbeidet med disse sin betydning for eksegesen. Men de vil aldri kunne bestemme eksegesens mening og aldri kunne rykke et skrift eller et sted i Det nye testamente ut av sin urkristelige og kirkelige sammenheng.

*Rettelse:* I forrige nummer s. 171, l. 2 skal det stå: «. . . problemet om dualismen . . .»

# SKRIFTTRO TEOLOGI

*Av O. Hallesby.*

---

Den strømkæntring som har karakterisert teologien i den siste tid, har understreket teologiens *kirkelighet* som en tjeneste i og for kirken. Herav følger så en merkbar og voksende ærbødighet for kirkens *bekjennelse*. Men påfallende nok har denne villede troskap mot kirke og bekjennelse ikke innesluttet en tilsvarende troskap mot *Skriften*.

Det er derfor dobbelt gledelig at den kirketro, bekjennelsestro og skrifttro teologi er representert av en så fremragende mann som professor Werner *Elert* i Erlangen. Helt fra sin første publikasjon har han stått urokkelig på Skriftens og bekjennelsens grunn midt i det teologiske kaos. Og nå har han nylig utgitt et omfattende dogmatisk verk: *Der christliche Glaube* (Furche Verl., Berlin 1940. 676 s.).

Kjenner en noe til professor Elerts tidligere produksjon, da er det med store forventninger en tar imot denne nettopp utkomne troslære. Og disse forventninger blir ikke skuffet. Det er sikkert lenge siden det utkom en dogmatikk som kristelig sett byr en sånn fylde og dybde, og vitenskapelig sett representerer en sånn metodisk stringens og imponerende lærdom. Ja, jeg kjenner ingen nålevende dogmatiker som behersker den samlede kirkes teologiske litteratur i den grad som E. Jeg sier med vilje: behersker. Ti han ikke bare kjenner denne veldige litteratur, men han anvender den under sine drøftelser, praktisk talt i alle avsnitt.

Så mye gledeligere er det å være vitne til den bevisste og minutiøse troskap som han utviser mot Den hellige skrift og vår kirkes bekjennelse. Når det gjelder dogmatikkens *innhold* bringer han derfor intet nytt eller sensasjonelt. Men når det gjelder *metoden* og den teologiske *drøftelse* følger E. sjelden de tråkkede stier, og gir

ofte de gamle trossannheter en ny og overraskende belysning ved sine egenartede kombinasjoner.

Allerede ved stoffinndelingen forlater E. de vante veier. Således har han ingen særskilt prinsipplære. Bare noen korte «Vorfragen». Og det stoff som vanligvis behandles i prinsipplæren, innfører han som de første avsnitt i hele systemet.

I «Vorfragen» behandler han det rent formelle: 1. Teologiens oppgave. 2. Dogmatikkens oppgave. 3. Forholdet mellom dogma og kerygma. 4. Teologiens vitenskapelighet. Dette siste avsnitt er særlig interessant. Han kommer her inn på den innvending at teologien står alene med sin metode mellom de øvrige vitenskaper. Men viser på en meget realistisk måte at dette gjelder ikke bare teologien, men praktisk talt alle vitenskaper: «Die Jurisprudenz hat mit der Zahnheilkunde methodisch nicht mehr zu tun als beide mit der Kunstgeschichte» (s. 28). Og samtidig påviser han at de moderne vitenskapers enorme framskritt just beror på at de har befridd seg for det metodiske fremmedherredømme som de tidligere var bundet av.

Det samme gjelder teologien. Gjennom hele middelalderen lå den bundet under den metode som filosofien påbød. Luther var den første som brøt med dette metodiske fremmedherredømme og drev hele sin teologi etter den metode som dikteres av den virkelighet som teologien skal studere, nemlig Guds ord og åpenbaring. Melanchton og de gamle dogmatikere maktet imidlertid ikke å gjennomføre Luthers metode og sank igjen inn under den filosofiske metode. Og den har teologien trellet under helt til den siste tid, da studiet av Luther har hjulpet den til å avkaste fremmedherredømmet og følge sin egen vitenskapelige metode.

Elert gjør seg ingen illusjoner om teologiens anerkjennelse som vitenskap for øyeblikket. Men han mener at det ikke er noen skade for teologien at den «ist vollkommen auf sich selbst gestellt» (s. 32).

Det annet punkt av særlig interesse i disse «Vorfragen» er bestemmelsen av teologiens oppgave. I likhet med alle de senere systematikere knytter han den intimt til kirken. Derimot avviker han fra den vanlige vei, idet han ikke bestemmer den som vitenskapelig undersøkelse av kirkens *tro*, men av dens *kerygma*. Forkynnelsens

innhold og gjerning har kirken en gang for alle fått av sin Herre. Og den har ansvar for denne sin forkynnelse. Men det vil jo si at den har ansvar for sine forkynneres forkynnelse. Og nå er det nettopp gjennom sin teologi kirken underviser sine forkynnere om «was von ihnen gelehrt worden soll» (s. 43). Dette kaller han «der Sollgehalt der christlichen Verkündigung». Denne Sollgehalt har kirken uttalt i sin bekjennelse. Og har dermed angitt det minimum av sakinnhold som all kirkens forkynnelse skal stemme overens med (s. 43). Og dogmatikkens oppgave er det nå å prøve og å begrunne denne Sollgehalt (s. 25, 46).

Endelig er det interessant å se hvorledes han bestemmer *hensikten* med teologiens vitenskapelighet. Her vender han seg mot all den velmente apologi som i de siste to århundrer har ment at teologiens vitenskapelighet var beviset for kristendommens sannhet. Kristendommens sannhet bevises av dens *fornuftighet*, sa rasjonalismen. Kristendommen er *filosofisk* uangripelig, sa en på Hegels tid. Den er *historisk-vitenskapelig* sikret, sa en mot Strauss. Den er *naturvitenskapelig* uangripelig, sa en på Darwins tid. Den er *religionsvitenskapelig* holdbar, sa en siden.

Dette er et fullstendig selvbedrag, sier E. Ti også overtroen kan framstilles vitenskapelig, uten at det beviser dens sannhet. Nei, teologien kan ikke gjøre kristendommen mer overbevisende enn den er uten teologien. Kristendommen vender seg i direkte tale til mennesket med krav på å bli hørt. Og den som hører på dens direkte tale, han fritas for all videre søken etter bevis for dens sannhet. Derfor har teologien ingen annen oppgave enn å skaffe kristendommen gehør. Men det gjør det kirkelige kerygma som regel bedre enn teologien (s. 51). Teologiens vitenskapelighet har en helt annen hensikt. Den skal *saklig* undersøke «den Sollgehalt der christlichen Verkündigung», dvs. uten å la seg binde av utenforliggende hensyn, hverken av *dogmatisme* eller av *skepsis*, men følge den metode som kreves av saken selv: det kristelige kerygma.

*

Etter disse «Vorfragen» går så E. over til den egentlige prinsipplære. Også her går han sine egne veier, idet han unnlater enhver erkjennelsesteoretisk eller religionshistorisk eller religionspsykolo-

gisk drøftelse. Og går isteden løs på en undersøkelse av menneskets tilstand før det møter Guds tiltale i evangelieforkynnelsen. Dette avsnitt overskriver han: «Das Selbstverständnis des Menschen unter der Verborgenheit Gottes». Hensikten er her ad negativ vei å påvise kristendommens absolutthet, idet han ved en vidtfavnende og dyptgående drøftelse dokumenterer menneskehetens intellektuelle og moralske og religiøse hjelpeløshet.

Hans fasit er følgende: For det første at enhver mulig menneskelig selverkjennelse alltid bare har å gjøre med den forborgne Gud. For det annet at vi ikke kan elske denne forborgne Gud.

Elert hører til de tungt bevæpnede. Og dette avsnitt er nok et av de tyngste i boken. Han har tidligere brukt sterke ord mot den kristelige apologi (s. 49 ff.). Men det er et spørsmål om ikke disse harde dommer rammer ham selv, når han her søker å bevise ut fra almenmenneskelige iakttagelser og overveielser at åpenbaringen er nødvendig, ikke bare åpenbaringen av den ukjente Gud, men også av det ukjente menneske. Det almenmenneskelige grunnlag som han bygger denne *sin* apologi på, er neppe bærekraftig. Ubevisst har han her søkt å brekke av en liten smule av det paradoks som kristendommen er for det naturlige menneske.

Idet han så tar fatt på den egentlige prinsipplære, går han også sin egen vei. Han behandler ikke først Den hellige skrift eller dens inspirasjon, men «der Grund des Kirchlichen Kerygmas», dvs. kirkens rett til å hevde at den forkynner Guds ord. Her understreker han det feiltrin som ble gjort ikke bare av den rasjonalistiske apologi, når den ville bevise evangeliets autoritet ved å henvise til apostlenes menneskelige troverdighet, men også av den kirkelige dogmatikk, når den gjorde troen på apostlenes autoritet avhengig av en forhåndstro på deres inspirasjon. Ti under sin misjonsforkynnelse forlanger apostlene aldri noen forhåndsanerkjennelse av deres inspirasjon eller annen autorisering. De taler nok om sitt særegne apostelkall og om sin inspirasjon, men bare til dem som allerede er kommet til troen. De er med andre ord forvisset om at det er deres forkynnelses *innhold* som eier den betvingende og forpliktende kraft som overbeviser tilhørerne om at det er *Guds* ord som her forkynnes.

Elert understreker sterkt at Guds primære og egentlige ord til vår

verden er den kjødblevne Logos, Jesus Kristus. Derfor er det om ham og ham alene apostlene forkynner. Og gjennom denne deres muntlige og skriftlige forkynnelse taler Gud til dem som hører. Gud taler også gjennom alle andre som på grunnlag av apostlenes beretning forkynner om Kristus, såfremt denne forkynnelse stemmer overens med apostlenes.

Troens forhold til Ordet belyser han både enkelt og instruktivt ved å påvise at evangeliet har to sider: en *berettende* og en *appellerende*. Det beretter om de historiske kjensgjerninger som er knyttet til Guds menneskevorden, liv, lidelse, død og oppstandelse. Men samtidig inneholder denne kjensgjerningsberetning en personlig appell, en personlig adresse. Jeg kjenner meg personlig *truffet* av Ordet. Idet jeg hører ordet om Kristus, blir det klart for meg at denne beretning gjelder meg, at den mener meg. Ordet tvinger meg således til et *valg:* om jeg er villig til å erklære meg truffet, å la Ordet gjelde meg, eller ikke. Og troen er nettopp denne villighet til å innrømme at Ordet gjelder meg, at jeg er truffet.

Hermed får han klart belyst både troens logosentriske art og dens menneskelig-eksistensielle side: troens valg. Samtidig får han også belyst tvilen og vantroen. Den som ikke vil erkjenne seg truffet av Ordets appell, vil heller ikke bli overbevist om Ordets kjensgjerningsberetning.

Av det som ovenfor er nevnt angående inspirasjonen, kunne det ved første øyekast se ut som om E. ville redusere *verbal*åpenbaringen til fordel for *real*åpenbaringen. Men det er ikke tilfelle. Tvert om er hans lære om verbalåpenbaringen og om Skriftens inspirasjon overordentlig sterk og markert. Han ser apostlenes inspirasjon ikke bare på vanlig måte som en åndsgave ved siden av de andre nådegaver. Han setter den på en egenartet måte i forbindelse med pinse og Åndens åpenbarelse. «Die Apostel empfingen den Geist Gottes in einer Weise, die abenso einmalig und unwiederholbar ist wie das Ereignis der Kreuzigung und Auferstehung Christi. Deshalb ist das Kerygma der Apostel nicht nur Bericht. Es ist auch nicht nur Bezeugung. Es ist vielmehr selbst Offenbarwerden Gottes . . . Denn wie das irdische Leben Christi den Sohn Gottes offenbar machte, so die Rede der Apostel das erste und insofern einmalige Kommen des Parakleten zu den Menschen. Diese den Geist

Gottes offenbarende Rede der Apostel ist in ihren geschriebenen Zeugnissen vernehmbar. Und nur in ihnen. Und dies ist es, was ihnen in der Christlichen Kirche für alle Zeit die absolute Autorität verleiht» (s. 217).

Jeg kjenner ingen inspirasjonslære som så vellykket forbinder verbalinspirasjonen med realåpenbaringen, og så enkelt påviser at skriftordet ikke bare er *Guds* ord, men også Guds *åpenbaringsord*. Og dette oppnår han ved å knytte inspirasjonen til Åndens historiske åpenbaring på pinsedag. Og samtidig kaster han hermed et lys over apostlenes pinseopplevelse og over Åndens plass i den historiske åpenbaring som er både nytt og fruktbart.

*

I den *spesielle* del møter vi det samme gedigne arbeid. Dog synes det meg at avsnittene her kan være noe ujevne. De to første: «Gott selbst» og «Gott und Welt», er ypperlige, så vel i teologihistorisk som i systematisk henseende. Det neste avsnitt, «Die Versöhnung», synes meg derimot ikke så vellykket. Første del om Kristi person er best. Her holder han seg til de gamle lutherske dogmatikere. Også i *kenose*læren. Og fastholder altså Logos *ensarkos* som subjekt for kenosen. Her yder han en dyptgående bibelsk orientering og en skarp argumentasjon. Men her er hans argumentasjon mindre rolig. Han har ikke gitt seg tid og ro til å gå inn på de overveielser som har drevet de nyere kenotikere. Særlig har han forsømt å drøfte de *tros*vanskeligheter som den gamle kenoselære fører til, når den konfronteres med evangelienes framstilling av Jesu *menneske*liv. Denne forsømmelse er så mye mer iøynefallende, fordi han bruker nokså sterke uttrykk om de nyere kenotikere.

Avsnittet om Kristi verk er påfallende knapt. Bare 28 sider, mens han har brukt 50 sider på Kristi person, og 37 sider på treenigheten og bruker 50 sider på nattverden. Han understreker sterkt at Kristi verk er en *soning* for våre synder. Men når han så begynner å drøfte denne sonings vesen, avviser han energisk alle forsøk på å ettervise soningens nødvendighet, og henviser oss isteden til soningens *mysterium* (s. 425). «Dass Gott Christus *diesen* Tod erleiden liess, ist sein Geheimnis. Wir glauben, dass Christus ihn stellvertretend für den ganzen Kosmos erlitten hat» (s. 426).

Videre avviser han ethvert forsøk på å ettervise noe mer enn soningens betydning *for oss*. «Gottes Geheimnis ist es auch, was die Versöhung für ihn selbst bedeutet» (s. 426). Der Widerstreit in Gott selbst, den wir im Widerspruch zwischen dem uns auferlegten Sollen und Müssen erfahren, macht ihn uns zum Deus absconditus . . . Der Widerstreit tritt uns auch im Gegeneinander von Gesetz und Evangelium entgegen. Wir können aber darüber nicht mehr sagen, als uns bezeugt ist. Bezeugt ist uns nur, was der Gegensats *für uns*, nicht was er für Gott bedeutet» (s. 426).

Her savner vi en drøftelse av Rom. 3, 21—31, det bibelske hovedord om soningen, hvor Paulus uttaler seg ikke bare om soningens *nødvendighet*, men også om soningens betydning *for Gud*. Denne lakune er så mye merkeligere som E. i sin forrige bok «Morphologie des Luthertums» inngående har drøftet *Luthers* lære om soningen og rettferdiggjørelsen, og her har påvist at Luther ser soningen som en nødvendig følge av Guds vesen, og nærmere bestemt av spenningen i Guds vesen, spenningen mellom hans vrede og hans nåde. E. gjengir i nevnte verk Luthers sentrale tanker så: «Es steht hier primär gar nicht Glaube gegen Glaube, sonderen Gott gegen Gott. Und auch nicht Gott gegen einen anderen Gott, sondern der Widerspruch liegt in dem mit sich selbst identischen Gott» (s. 94). Og den for Luther nødvendige sammenheng mellom soningen og rettferdiggjørelsen uttrykker E. i nevnte bok så: «Und wenn endlich der früher erlösbare Widerspruch ein Gegensatz zwischen Gott und Gott war, zwischen dem Gott, der die Gerechtigkeit fordert und dem, der sie schenkt, so zeigt sich jetzt paradoxerweise, dass gerade die dem Glaubenden geschenkte Gerechtigkeit dasselbe ist wie die geforderte» (s. 101).

Etter dette er det dobbelt påfallende at E. overhode ikke har referert Luthers soningstanker her i sin troslære. Er det hans mening at også Luther hører til dem som har gått ut over «das, was uns bezeugt ist», da skylder han å ta et oppgjør med Luther. Et slikt oppgjør ville hatt stor teologisk interesse, så mye mer som ingen teolog, hverken positiv eller liberal, hittil har hatt et sånt oppgjør med Luther, så vidt meg bekjent.

*

Umiddelbart etter behandlingen av Kristi verk behandler Elert *nattverden.* Også her går han sin egen vei. Når han velger denne rekkefølge, så er det fordi de troende i nattverden settes direkte i forhold til den opphøyede Kristus. Den vanlige ordning som behandler nattverden sammen med dåpen under Åndens gjerning, er ikke heldig, mener han, fordi nattverden bare indirekte henger sammen med Åndens verk, for så vidt som troen er bundet til testimonium Spiritus sancti.

Men denne stoffordning synes meg ikke heldig. Det skal jo meget vektige grunner til å skille de to sakramenthandlinger fra hverandre. Og slike grunner har E. ikke påvist. Det er nok rett det han nevner, at nattverdens gave er en frukt av Kristi person og verk, og at den setter de troende i direkte forhold til den opphøyede. Men dette kan jo med nøyaktig like stor rett sies om dåpen. Vi døpes til Kristus, til Kristi død. Vi iføres Kristus ved dåpen.

Og når E. ikke behandler dåpen her sammen med nattverden, men under Åndens verk, så er det fordi den er så nøye knyttet til kirken. Men det samme gjelder jo også nattverden. Det viser seg også her hos E., idet han må foregripe så mye av læren om kirken, for overhode å kunne klargjøre nattverdens vesen og virkning.

Men bortsett fra dette er avsnittet om nattverden overordentlig vellykket. Særlig er det bibelske materiale behandlet både inngående og ansporende.

I læren om *kirken* hevder han at *coetus baptizatorum* er et dypere og fyldigere uttrykk for kirkens vesen enn *congregatio sanctorum;* ti ifølge Skriften er det ved dåpen de syndige og vanhellige mennesker blir hellige.

Dette siste er jo riktig nok. I nytestamentlig mening er ingen hellig uten å være døpt. Men når E. herav slutter at alle døpte er hellige og tilhører kirken, da har han Det nye tesamente imot seg. Her kunne nevnes adskillige skrifttanker som viser at helligheten i Det nye testamente ikke bare er avhengig av den *objektive* handling: dåpen, men også av synderens *subjektive* hjertetilstand: troen. Men jeg nøyer meg her med å nevne det skarpeste og klareste uttrykk for dette, nemlig Skriftens påbud om kirketukt og utstøtelse av menigheten. Når disse skal utstøtes, så er det jo fordi de ikke hører menigheten til, skjønt de er døpt.

Elert gjør seg mye umake med å vise at *coetus baptizatorum* stemmer bedre med reformatorenes tankegang enn *congregatio sanctorum*. Og naturligvis er det riktig at reformatorene sterkt understreket den objektive og guddommelige side ved helligheten. Men E. synes her å ha glemt at Luther og de andre samtidig fastholdt den subjektive side: troen, med bestemt front mot romerkirkens ubibelske syn på dette objektive: ex opere operato. Derfor står det også i Augustana VIII: ecclesia est propria congregatio sanctorum et *vere credentium*. Fordi dåpen ifølge Luther ikke virker frelsende uten at den møtes av tro, er det bare vere credentes som helliges ved dåpen, og således tilhører kirken som er Kristi legeme.

*

Avsnittet om *den subjektive frelse* synes meg å være bokens svakeste punkt. Bare 52 sider, hvorav 14 benyttes til behandling av predestinasjonen, og 16 sider til Perseveranz og frihet. Følgelig blir det bare 22 sider igjen til behandlingen av vekkelse, omvendelse, tro, rettferdiggjørelse, gjenfødelse og helliggjørelse. Og det må jo bli knapt. Og framfor alt uproporsjonalt.

Men så legger han også hovedvekten på rettferdiggjørelsen som får 15 av de 22 sider. Og her innfører han nye og overraskende synspunkter til belysning av reformatorenes lære om rettferdiggjørelsen. Allerede i 1935 har han framsatt disse tanker i en artikkel i Zeitschrift für systematische Theologie: «Deutschrechliche Züge in Luthers Rechtfertigungslehre». Her påviser han at på reformasjonens tid var Rechtfertigung et alminnelig uttrykk ikke bare blant jurister, men også i daglig tale, og betegnet enten den pinefulle rettsprosess, hvor det gikk på livet løs, eller hyppigst selve avstraffelsen, og da særlig henrettelsen av den dømte. «Die Rechtfertigung zielt nicht darauf ab, dass sich der Mensch ent-schuldigt, sondern dass der Scharfrichter dem Übeltäter sein Recht tun soll» (s. 577).

Bruker nå Luther dette uttrykk om synderens frelse, så skal dermed først og fremst understrekes menneskets ansvarsplikt overfor sin skaper: «Gott wird ihm sein Recht tun.» «Gott wird ihm ein gerechter Richter sein.» «Sein Gericht zwingt den Menschen zu verstummen.» «Dieses letzte Verstummen-müssen des Menschen vor

seinem Richter *ist* das Gericht. Ihm wird in der Tot sein Recht zuteil. Aber dieses letzte Verstummen ist zugleich die Voraussetzung dafür, dass er nur noch zu hören vermag. Und hier scheidet sich nun Glaube und Unglaube. Der Glaube . . . ist das *offene* Ohr, . . . die Bereitschaft des Menschen, der *nur* noch hört, *weil* er nichts, wirklich nichts mehr zu sagen weiss, . . . die Bereitschaft zum Sterben. Dieses Verstummen des glaubenden Sünders ist die grosse Stille, die Gott gewissermassen braucht, um nun selbst zu Wort zu kommen. Er fällt sein paradoxes Urteil: Der Mensch des Glaubens, der vor seinem Schöpfer verstummt, weil er schuldig ist, der Sünder also, der nichts anderes mehr ist noch sein will als dieses, *der* ist gerecht. Dem Menschen ist sein Recht widerfahren. Er empfängt das Urteil: Schuldig. Und ist damit gerechtfertigt» (s. 583).

Dette er interessant. Her har rettferdiggjørelsens *subjektive* side fått et dybdeperspektiv som skarpt framhever synderens absolutte skyld og Guds uavkortede rettferdige krav på straff over synden, nemlig døden.

Og samtidig har han her tilrettelagt det prinsipielle forhold mellom rettferdiggjørelse og helliggjørelse: «Unser alter Mensch ist mit ihm gekreuzigt. Denn wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde. Röm. 6, 8. . . . Die Rechtfertigung aus Glauben ist das Gericht über den alten Menschen. Ihm ist sein Recht geworden. Er empfängt den Tod.» «Die Rechtfertigung ist die Vergebung der Sünden. Aber die Vergebung ist keine Entlastung für den alten Menschen. Sie ist vielmehr sein Ende. . . . Sie ist für den Sünder der Tod und für den *glaubenden* Sünder die Auferstehung» (s. 587).

Disse «deutschrechtliche Züge» belyser altså rettferdiggjørelsens *subjektive* side meget godt. Men det synes meg at den *objektive* side har lidt tilsvarende skade. Disse «deutschrechtliche Züge» har åpenbart hindret E. fra å skaffe den tilbørlige plass for rettferdiggjørelsens objektive forutsetning: Kristi stedfortredende soning. Og dette gir hans rettferdiggjørelseslære en *antroposentrisk* karakter som lite stemmer med Luthers lære. Ja, i grunnen stemmer det også lite med E.s egen intensjon. Det ser ut som om denne tanke han har hentet fram fra Luther, sim-

pelthen har hindret ham fra å gi det fyldige uttrykk for Luthers rettferdiggjørelsestanker.

Elert ønsker, som Luther, å understreke rettferdiggjørelsens *forensiske* karakter. Han ønsker også å understreke Guds *rettferdighet*. Men til forskjell fra Luther gjør han dette vesentlig ved å ettervise Guds rettferdighet overfor *synderen*, idet han trekker ham inn for sin dom og bringer ham til å forstumme, ja, gjør ham villig til å dø. Her går Luther videre idet han påviser Guds rettferdighet i rettferdiggjørelsen framfor alt ved å peke på det Gud gjorde med *Kristus*. For Luther er dette hovedsaken: det Gud krevde av og gjorde med Kristus, er grunnlaget for rettferdiggjørelsen, og den egentlige dokumentasjon av Guds rettferdighet.

Elert selv har også en følelse av at hans framstilling kan gi et skjevt bilde av rettferdiggjørelsens grunnlag. Og verger seg mot den misforståelse, «als ob die Rechtfertigung des Sünders *deshalb* erfolge, weil er in der Selbstauslieferung an Gottes Gericht Gott die Ehre gibt» (s. 583).

Denne misforståelse ville E. helt ha unngått hvis han som Luther hadde benyttet disse «deutschrechtliche Züge» bare til belysning av rettferdiggjørelsens subjektive side, og så hadde utnyttet Kristi objektive soning som det egentlige og rettferdige grunnlag for rettferdiggjørelsen.

Jeg har et bestemt inntrykk av at denne mangel i E.s lære om rettferdiggjørelsen er en direkte følge av den mangel i hans lære om soningen som jeg ovenfor påviste. Han avviste ethvert forsøk på å ettervise soningens betydning *for Gud*, skjønt Paulus sier at soningen var nødvendig for Gud, idet han ved den kunne *være* rettferdig og *gjøre* den rettferdig som har troen på Jesus. Det er denne side ved soningen Luther så sterkt understreket, fordi han så at det er den som danner grunnlaget for den rettferdige Guds rettferdiggjørelse av synderen.

*

Læren om *de siste ting* innleder han med en «Ortsbestimmung». Her påviser han esjatologiens plass i den kristne tro. Og betoner sterkt at esjatologien ikke bare er noe framtidig. Den esjatologiske virkelighet er allerede trådt inn i vår verden. Ikke bare i og med

Kristi person og oppstandelse. Også kirken er en del av den tilkommende verden midt i den nåværende. Det er altså bare *fullendelsen* av de siste ting som skal behandles i dette avsnitt.

Elerts drøftelse av de siste ting er kvantitativ forholdsvis liten. En forstår at hans interesse ligger andre steder i dogmatikken. Men hans drøftelse er i systematisk henseende fortrinlig. Han søker å vise hvorledes alle troens tråder samler seg i håpet, hvorledes alle troens lodd peker fram mot esjatologien.

Gjennom hele sin troslære har E. tatt et saklig og bestemt oppgjør med den *dialektiske* teologi, både i læren om åpenbaringen, om Ordet, om Gud, om skapelsen, om synden, om Kristus, om predestinasjonen, om troen, om gjenfødelsen. Og nå tar han sluttoppgjøret her i esjatalogien.

De svakeste punkter i hans esjatologi er behandlingen av *tusenårsriket* og *mellomtilstanden*. Ja, for tusenårsrikets vedkommende kan det ikke engang tales om drøftelse. Han gjør intet forsøk på å motbevise denne lære ut fra Skriften, men avviser den ganske lettvint med den påstand at Augustana forkaster den som jødisk lære.

Mellomtilstanden har han drøftet, men merkelig nok ikke ut fra Skriften. Han som ellers utnytter skriftmaterialet så fyldig og samvittighetsfullt, han har her forsømt enhver henvisning til Skriften, og ganske oversett de betydelige, eksegetiske vanskeligheter som knytter seg til spørsmålet om mellomtilstanden.

*

Som ovenfor antydet er boken ikke særlig lettlest. Men de teologer som ønsker å orienteres i den systematiske teologi av i dag, bør skaffe seg og *studere* dette klassiske verk. Her er en fylde av kunnskaper, både av filosofisk, kirkehistorisk, dogmehistorisk og eksegetisk art. Og her møter vi en systematiker som behersker både analysen og syntesen på en mønstergyldig måte.

Hertil kommer at boken er *oppbyggelig*, som all virkelig teologi skal være. Og samtidig vil den i høy grad virke ansporende og fornyende på *forkynnelsen*, idet han gir ikke bare dypere blikk ned i kjente trosdybder, men også ofte nye og overraskende synspunkter.

# LITTERATUR

*Hjalmar Holmquist, Kirkehistorie,* Bd. 1—3. Anden omarbejdede Udgave ved *Jens Nørregaard,* København, J. H. Schultz Forlag, 1931, 1935 og 1940. 755+718+342 sider.

Professor Nørregaards kyrkjesogeverk er fullført og utsendt komplett. Det er eit monumentalt verk som representerar ei landevinning i dansk og nordisk kyrkjesogegransking. Grunnlaget er professor Holmquists Kyrkohistoria i 3 band, 1922—27, men Nørregaards arbeid kjem i røynda som eit heilt nytt verk. Dette vil ikkje seia at Holmquists verk frå 20-åra er foraldra. Det hevdar seg enno mellom dei beste nyare kyrkjesoger. Men kvar av dei tvo forfattarar har sin individualitet og sin eigen måte, og dessutan har Nørregaard i stoffval og dimensjonar teki serleg omsyn til dansk studie-torv. Holmquists verk har sin styrke i flytande, åndrik framstilling med utsyn over dei store samanhengar i soga. Nørregaards verk derimot har sin styrke i pedagogisk tilrettelegging av stoffet; lesaren vert ikkje bunden av forfatterens form, men har fått ei arbeidsbok i hende som gjev han rikt høve til å frigjera dei einskilde data frå den samanheng dei er plasert i og kombinera dei med andre som forfattaren gjennom sitt apparat inviterar til å jamføra med. Holmquists sogeverk kan med omsyn til det formelle jamførast med det spirituelle foredrag, Nørregaards med den akademiske lærars klåre framstilling. Dermed har dei unge teologar fått eit godt studieverk i hende. Sakleg og metodisk ber denne omarbeiding merke av at granskinga i dei seinare decenni til dels har orientera seg bort frå genetiske kombinasjonar over til fenomenologi og type-gransking.

Nørregaard har, til skilnad frå Holmquist og mange andre nyare framstillingar, teki med ei høveleg mengd *dogmehistorie.* I samsvar med dette har også teologihistorien og åndshistorien i det heile fått ein relativ stor plass. Den reint sekulære historie med dei mange kyrkjepolitiske og personlege konfliktar har då fått eit relativt avgrensa rom. Dette er tvillaust ei vinning. Visstnok kan stridene mellom imperium og sacerdotium i den nærmeste framtid få stor aktualitet; men den beste rustning ein kan ha under eventuelle kyrkjepolitiske konflikter er kjennskap til dei krefter og resursar i kristkyrkja som øysast or N. T. og som ovrar seg i det *interne* kyrkjeliv til ulike tider.

Andre emne som er tilgodesett i framstillinga er kyrkjeorganisasjonshistorie, kultusens historie, dei religiøse rørslers historie og personalhistorie. Ein tunn tråd av filosofihistorie og kunst- og diktingshistorie er innfletta. Det kan seiast mange gode ting både for og imot at eit emne som dogmehistorie er med i ei lærebok i kyrkjesoge. Stoffet er mangefaldigt, og det er klårt at mange sider av kyrkjesoga må dyrkast monografisk. Elles er fåren den at visse greiner visnar i skuggen av andre som breider seg. Men på den andre sida er separatframstillingar ein abstraksjon som kan få ein til å gløyma det organiske einskap i alt kyrkjeliv.

Maktar ein å få alt med i ei framstilling, er det sjølvsagt sakleg sett ei vinning. Og for studerande er det enklare å handsama eit einaste samstøypt verk enn fleire supplerande framstillingar. For Nørregaard har det lukkast og lukkast godt. Det totalbilete han gjev av kyrkja gjennom tidene treder monumentalt fram som ei katedralkyrkje med bogar, tårn og spir.

Dei fleste teologiske studiehandbøker i kyrkjesoga er refererande og doserande i si form. Den dryfting av kjeldeproblem og ulike synsmåtar som studenten møter innan alle andre disiplinar, ser han lite til i kyrkjesogestudiet. Det ser ut som det skulle råda full konsensus mellom granskarane. Fyrst ved å lesa fleire parallelle framstillingar får ein kjensla av ulikt syn. Nørregaard har freista finna rom for litt kjeldediskusjon, so studentane får kjensla av at ikkje alt er so klappa og klårt innan kyrkjesogedisiplinen heller. Kjeldeproblem og ulike synsmåtar dryfter han m. a. I s. 36—40 (embetsordninga i den eldste kyrkja), I, 56 f. (gnostisismen), I, 84—88 (regula fidei og dåpssymbolet), I, 187 f. (Konstantin den store), II, 15 f. (dateringa av Luthers religiøse gjennombrot), II, 433 (opphavet til slagordet: In necessariis unitas etc.).

I samband med dette kan nemnast at serleg 3. bandet gjev små glyttar inn i førande åndsmenns og forfattarars metodiske tankegang. Det gjeld menn som Hegel, Schleiermacher, Strauss, Baur, Feuerbach, Marx, v. Hofmann, Frank, J. T. Beck, J. H. Newman, Welhausen, Ritschl, Harnack, Loisy og Troeltsch.

Endå meir verdfullt er det at alle tre band gjev resymé av kyrkjelege skrifter som har skapt epoke i ulike kyrkjetider. Desse resymé er isprengt framstillinga som serlege petit-stykke og høyrer til det beste i verket. Det er ikkje berre ein rikdom i seg sjølv å læra kjenna grunntankane i dei viktigaste verk i den kristne bokheim, gjennom dette kjem lesaren og i eit nært høve til mange av dei kjeldeskrifter som framstillinga kviler på.

Ein må seia det er eit sakn ved eit så allsidig verk som dette at alt vedkomande nordisk kyrkjeliv konsekvent er haldi utanfor og vist over i serframstillingar. Men av praktiske grunnar måtte det nok så vera.

Ein annan ting som ein gjerne skulle sett at verket hadde orientera om, er lesemåten av framande namn, serleg spanske, hollandske og andre namn frå språk som nordiske teologar vanleg ikkje les. Også ymse engelske namn som *Haldane* og *Keswick* kunne det vori godt å ha fått seiemåten på. I klassiske namn trengst ofte rettleiding om kva for staving det er som bør ha tonevekt. Med omsyn til skrivemåten av namn frå den gresktalande verda har det meir og meir blitt vanleg både i filologiske og teologiske arbeid at ein gjev dei gresk form. Med rette fylgjer Nørregaard dette prinsipp. Så framand som latinen er for vår tid, er det ingen grunn til å attergjeva greske namn i latinsk form. Men bør ein ikkje då ta steget fullt ut og skriva t. d. *Areios* og *Basileios?* Former som Arios og Basilios tykkjest meg vera bastardar.

Her og der hender det at ein kyrkjehistorikar kan stydja seg til ein annan historisk forfattars ord ved å sitera ein råkande sats frå han. Nørregaard siterar f. eks. E. Meyer (I, s. 251) og A. Harnack (I, s. 53). Men det hender at utsegner står oppført som sitat utan at det er oppgjevi kor sitatet skriv seg frå (I, s. 235, 250; III, s. 22, 42) og dette er mindre tilfredsstillande.

Den saklege framstilling er boren av klårt teologisk omdøme og åndeleg sans. Berre sjeldan har eg funni grunn til å gjera reservasjonar under lesnaden, t. d. når det III s. 183 vert tala om ritschlianismen og openberringa. Tek ein ordet «Aabenbaring» i reformasjonens ånd kan det snaut vera rett å tala om ritchlianismens «Rodfæstethed i den kristne Aabenbaring».

Skildringane av personar og kyrkjerørsler høyrer til det aller beste i verket. Augustin og Luther trer plastisk fram, og tankeverda deira er teikna med sterke, faste drag og ein rikdom av nyanser.

Alle tre band har eit kombinert sak- og namneregister. Med hjelp av dette kan ein snøgt slå opp alle dei stader der t. d. *predestinasjonslæra* er omtala. Med feite siffer er dei viktigaste stadene avmerkt i registret. Ved å slå opp desse stader i alle tre band får ein eit utsyn over predestinasjonstankens historie. På same vis kan ein få oversyn over *konkordatpolitikken* frå investeturstridene til våre dagar ved å slå opp på ordet «Konkordater». Stor hjelp finn ein i sjølve teksten i form av ei mengd tilvisingar til andre stader i same verket der ein kan knyta trådar med det stoff ein held på med. Det finst ikkje berre tilvisingar som peikar bakover til det som er framstillt tidlegare, men og slike som viser framover til sider og bolkar som ein vil koma til seinare. Når ein så til dette legg at forlaget har gjeve verket eit utsøkt utstyr: godt papir, stor og open prent med plass for streking, og illustrerande biletstoff, så er det grunn til å gleda seg over eit slikt studiemiddel, anten ein brukar det privat eller i embetsstudiet.

Vansken med verket som lærebok for norske teologi-studerande er at det er relativt stort i omfang. Vel er det så at våre studentar les berre halve kyrkjesoga etter utførleg lærebok, resten etter ei mindre. Men denne ordning er ikkje tilfredsstillande og det ville vera verdfullt om visse parti av Nørregaards verk kunne nedskjerast i sidetal slik at heile verket var overkomeleg. For det 19. hundreårs vedkomande har Nørregaard skapt ei overkomeleg framstilling idet han har omskrivi og nedskori sitt tidlegare verk «Kristendommens Historie i Romantikkens, Liberalismens og Realismens Tidsalder) (I—II, 1939) til ei bok på omlag det halve sidetal. Dersom forfattaren kunne gjera noko liknande med si «Kirkehistorie» i bolkane om mellomalderen og 16—1700-talet, ville vi ha fått eit sers lagleg læreverk. Nedskjeringa av stoffmengda under det 19. hundreåret har synt at det med Nørregaards framstillingsevne er mogleg å få noko heilt ut av det om ein enn går radikalt til verks.

*Andr. Seierstad.*